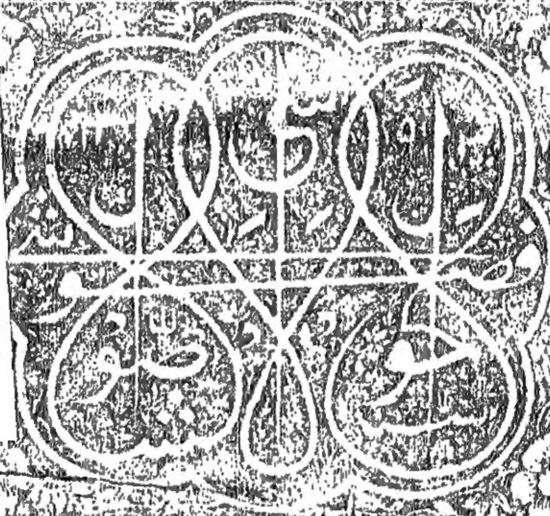
الفوز على حصول [illegible]

١٣

[illegible] بطبع الكتب المجلد [illegible] في [illegible]

[illegible] في علوم النقلية والعقلية [illegible] من آيات الله الموفق [illegible] عبد الله [illegible]



بالتصحيح الذي هو في مقدرة الأشياء بالسعي الذي هو في جبلة الإنسان بإيماء

[illegible] ذي القعدة [illegible] واحقر [illegible] احمد [illegible] سنه [illegible]

المطبع الفاروقي الدهلي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سوابغ نعمائه المتواترة في كل زمان وسوابغ آلائه المتقاطرة في كل آن ونشكره على ما اصطفانا من كافة الامم بمجامع الاحسان وهدانا الى الشريعة المضية بسواطع البرهان واشهد ان لا اله الا الله واشهد

ان محمداً عبده ورسوله المبعوث بشيراً ونذيراً وداعياً
الى الله باذنه وسراجاً منيراً المجلي حنادس الليل البهيم
عن مناهج الصراط المستقيم المنجي غوامس بحر الغواية الى منجات
سواحل الهداية تعطرت الاولى بسيم اخلاقه وبشرت
الاخرى بعميم اشفاقه منزلته العليا فاستوى وهو
بالافق الاعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او
ادنى خلقه الابهى ان الله وملئكته يصلون على النبي
يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة نضيئ
بالشرايقها اقطار الدنيا وتنبسط نفحاتها في الملأ الاعلى
وعلى الجوم مطالع السماء للاهتداء واعلام اهل الحنيفية البيضاء

وبعد فإن أهم مطالب الدينية وأعظم مآرب اليقينية
علم الفقه والشرائع والأحكام بعين به الطريق الموصل إلى
دار السلام وإن الكتب المصنفة في أصول هذا الفن أكثرها
تداولا وأقربها تناولا الكتاب المعروف بأصول الشاشي فإنه
أول مرحلة يلم بها الداخل والناشئ وأنها روضة تبسمت
أنوارها بلطائف البيان وجرت أنهارها بطريق التبيان
تصبح في غصونها عنادل العبارات بنكات فصيحة وهمس في
صحنها حجل الاستعارات بزفات فسيحة لكنها أمسى ساحتها
وفسحة ساحتها صعب المدارك وتعب المسالك ذلك بسترها
السنا جباه الفطن الصافية وخضعت بمزلتها الغراء رقاب

الاوهام الثاقبة فاختلف الي بعض الخائضين في غمرات عويصاتها

والغائصين في لجات معضلاتها ملحين ان احل لهم عقد

مشكلاتها واجلي لهم عرائس مجملاتها فابتدأت وعندي اني كنت

من فرسان هذا المضمار وغواص هذا البحار لما رأيت في ذلك بعض الغار

على حسب ما بي من القدرة والطاقة الى اسعاف ما تيسر لي من

مبتغاهم وانجاح ما استطيع من مرامهم مستعينا بالله الكريم ان

يذلل صعاب هذا الخطب الجسيم فشرعت ان اقلدها حواشي مبرزة لمحاسنها

وكاشفة لمعانيها متوكلا على انعامه الشامل واكرامه الكامل ان يلهمني ما

احاول به في كشف رموزها والبحث عن كنوزها واشتهر حل ما حاجتهم

الباقية ومنفعته عامة فان الرشف انفع والتطويل اضيع وان

نحو امضى هذا الكتاب وان كانت ذات شعب وافية لكن اشكر من يوفقني

وسمّيته بفصول الحواشي لاصول الشاشي فها انا اشرع بتوفيق الله الوهاب

وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب **قال** الحمد لله الذي اعلى

منزلة المؤمنين بكريم خطابه الخطاب مثل قوله تعالى وانتم الاعلون والله

معكم ومثل قوله تعالى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصّلحت فاولئك

لهم الدرجات العلى والكريم كل شيء كثر خيره ونفعه يقال كتاب كريم

ورزق كريم واجر كريم ونفع الخطاب انه يعلو به المؤمنون درجات في

الدنيا والاخرة ويحتمل ان يراد بالكريم ههنا الشريف ذكر صفة الكريم

لاخراج خطاب الكفرة مثل قوله تعالى يا ايها الكفرون فانه لا يعلو به درجتهم

وانما اضاف الكريم الى الخطاب مع انه صفة بالتأويل وهو ان الصفة اعم

فاضيفت نظرا الى عمومها واضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كما

في قولهم اخلاق ثياب وجرد قطيفة على معنى شيء كريم من جنس الخطاب

فان قيل ما النكتة في العدول عن الوصف الى الاضافة والاصل هو التوصيف

قلنا فيه وجهان احدهما ان الصفة تفهم لتعلق علو منزلة المؤمنين بصفة

الكريم لا بمطلق الخطاب فانه واردة للكفرة ايضا فقد ميّت للنكات في

الذكر وعليه قوله عليه السلام اعطيت جوامع الكلم وثانيهما رعاية

للسجع وله غير واحد نظير في كلامهم وعليه فواصل القران مثل الرحمن

على العرش استوى والباء في الكريم يحتمل للاستعانة فيكون علو منزلتهم

هو مخاطبتهم بكريم الخطاب ويحتمل للسببية فيكون علو منزلتهم

ما حصل لهم من السعادات والمعالي بامتثالهم خطابات الشرع ويحتمل

ويحتمل ان يكون على تضمين فعل وشبهه على نحو احلي فزلتهم مبينا بكريم

خطابه مثل ما ورد في القران بتنويه درجاتهم في الاخرة ورفع درجة

العالمين اي رفع من بين سائر المؤمنين درجة العلماء الذين يعلمون

بمعاني كتابه والباء للتعدية العلم ويحتمل للسببية اي يفهم معاني كتابه

وانما اقتصر على علماء القران من بين سائر المؤمنين لان الكتاب جامع العلوم

باسرها فكان العالم به عالما بكل العلوم او ليكون تعريضا بان من خلا عن

معاني القران كاهل الادب المعقول الذين لا حظ لهم في التفسير الفقه

غير معدودين في زمرة العلماء كارباب سائر الصناعات واما الفقه

فمستنبط من الكتاب فكان الفقيه من علماء الكتاب وانما فاق العلماء

على سائر الناس لانهم قالوا فضل العلم بالشرائع وخطاباتها فان قيل

الكتاب يسوي بينهم في الدرجة حيث قال الله يَرْفَعُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ

وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ فمن اين يكون لهم فضل على سائر المؤمنين

قلنا ما سوى بينهم لانه خصص العلماء بالذكر بعد ما كانوا داخلين

في الذين امنوا والتخصيص بالذكر انما يكون لاظهار شرف المخصص وابراز

فضله كتخصيص جبرائيل وميكائيل في قوله تعالى مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ

وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰىلَ اظهارا لاختصاصهما

بفضل على سائر الملائكة على ما قال علماء المعاني والبيان وخصص

المستنبطين منهم بمزيد الاصابة وثوابه والصلوة على النبي محمد

واصحابه الى المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم في استخراج المسائل

من النصوص بعباراتها واشاراتها ودلالتها واقتضائها وبالقياس
على مواضع النصوص وانما كان لهم مزية الاصابة لان كل عالم له اصابة
الحكم المنصوص عليه والمجتهد له اصابة الحكم مع علته بحيث
يطمئن القلب به واصابة تعديته الى غير المنصوص عليه من مواقع
وجود علته واصابة مواقع من مه ما عدم علته فيها فكان لهم مزية
الاصابة ومزية الثواب لزيادة تعبهم في تحقيق الدين والاجر على
قدر التعب وكان المجتهد اذا اخطأ كان له اجر واحد واذا اصاب
كان له اجران وغير المجتهد اذا اخطأ لا يكون له اجر فكان لهم مزية الثواب
والسلام على ابي حنيفة واصحابه بمعنى السلامة والمراد سلام الله تعالى
عليهم فحذف المضاف اليه وهو دون الصلوة لانه في الاستعمال اخص
بالنبي عليه السلام ولا يصلى على غيره الا تبعا وخص ابا حنيفة واصحابه
بالذكر لانهم هم الذين تولوا تمهيد قواعد المسائل الشرعية واستخراج
المعاني الفقهية من النصوص واستنبطوا منها الاصول لبناء الفروع
عليها ولم يتفق لمن كان قبلهم لاختراع هذه الاساليب والقوانين التي تستنبط
منها المسائل ومن نشأ بعدهم من المجتهدين هم يغترفون من بحار
علومهم ويتبعون آثارهم وبلغ ابن شبرمة ان رجلا وقع مع ابي حنيفة فدعاه
وقال يا هذا تقع في رجل سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم
لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل
فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه في النصف او الاكثر فسلم لهم الربع الآخر

وانما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم في ذلك فبقي الربع متنازعا
فيه بينه وبين الكل قال وبعد فان اصول الفقه اربعة كتاب
الله تعالى وسنة رسول الله واجماع الامة والقياس فلابد من
البحث في كل واحد من هذه الاقسام الاربعة ليعلم بذلك طريق
تخريج الاحكام اي بعد الحمد والصلوة والفاء في فان يتعلق بشرط
محذوف تقديره اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه
اربعة وعليه قوله تعالى فالله هو الولي اي ان ارادوا وليا بحق
فالله هو الولي كذا في المفتاح ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف
تقديره اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل الاصول جمع اصل وهو
ما يستند اليه تحقق الغير والاصول ههنا ادلة الشرع لابتناء
احكام الفقه عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا
العلم بالاحكام الشرعية العملية كالحلال والحرام مع استنباطها من
دلائلها وقال بعض المشائخ منهم الشيخ شمس الائمة السرخسي والشيخ
فخر الاسلام البزدوي الفقه له ثلثة اجزاء هي العلم بالمشروعات
والاتقان المعرفة بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول والعمل
بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها فمن حوى الكلام والرواية
دون دلائلها لم يكن فقيها عند الكل لفوات الاتقان ومن
جمع دون العمل لم يكن فقيها عند هؤلاء المشائخ وعليه النصوص
والاخبار عدد الرمل والحصى لا يقال اضافة الاصول الى الفقه لكونها

بمعنى اللام نفي الاختصاص فهذه الأدلة سوى القياس لا تختص بالفقه
بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين اعني علم الكلام ايضا فكان
ينبغي ان يقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم لاطلاقه على اصول
الدين وفروعه جميعا لانا نقول كثيرا ما يضاف الشيء الى غيره بمجرد
التعلق والنسبة بينهما كما يقال من ابوك تقول ابي فلان وليس هذا من
الاختصاص في شيء وعلى هذا قولهم اخوه وامه وصاحبه ووليه وسناده
على ان عموم الشرع ممنوع لانه يقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم ناسخ شرائع
من قبله وانما يراد به الاحكام العملية فان المسائل الاعتقادية مسائل
من الالهيات واحوال القيامة لا يجري فيها النسخ ولان اصول الفقه
علم هذا العلم فكان ذكره اشارة اليه اولى والمراد بالقياس المستنبط من
الاصول الثلاثة اذ ما سواه ليس باصل في احكام الشرع وانما لم يبرز المص
القياس كما ابرزه الشيخان ومن تبعهما نظرا الى انه يضاف اليه الحكم كما
يضاف الى الثلاثة وهم نظروا الى انه هو اثبات الفرع بنصوص احد هذه الثلاثة
فكان المثبت في التحقيق هو النص الوارد في المقيس عليه والقياس انما كان ناقلا
من الاصل الى الفرع بل مظهرا لما ثبت بعلة الاصل في غير موضع النص فلم يكن
اصلا مستقلا فالاثبات بمنزلة الثلاثة فلذا ابرزوه والنظران صحيحان جميعا وجه انحصار
الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما متلو وهو
الكتاب او غير متلو وهو السنة والثاني اما الاجتهاد او غيره فالاول اما اجتهاد جميع
المجتهدين وهو الاجماع او اجتهاد البعض وهو القياس واما غير الاجتهاد

الاجتهاد فليس بحجة لانه اما قول من عند نفسه بما بين اليد و القلب و انه يحتمل ان يكون من الله تعالى او لا يكون منه والمحتمل لا يكون حجة و اما قول من غيره وهو التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون حجة في الشرع و اما افعال النبي عليه السلام فمن قسم السنة فان قلت قد يثبت الحكم باربعة اخرى وهي شريعة من قبلنا والتعامل وهو اخذ الناس في المعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها و قول الصحابي و استصحاب الحال على قول وهو ابقاء ما كان على ما كان على ما ياتي تفسيرها ان شاء الله تعالى فكانت الاصول ثمانية قلت شرائع من قبلنا انما يكون شريعة لنا ان قص الله ورسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب او بالسنة والتعامل انما يكون باتفاق آراء الناس على شيء فكان ملحقا بالاجماع و قول الصحابي على اختلاف في مذهبنا ايضا ومن احتج به يقول ان كان مما يدرك بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو محمول على السماع من النبي عليه السلام فكان ملحقا بالسنة والاستصحاب مرجعه القياس على راي من احتج به لانه قياس ما يكون على ما كان فتحقق ان ادلة الشرع اربعة بدليل الحصر

البحث الاول في كتاب الله تعالى وفيه فصول وانما لم يشتغل بتعريفه لانه اشهر من ان يعرف لانه سور معلومة معدودة اولها الفاتحة و آخرها سورة الناس وكل سورة مشتملة على عدة آيات وكل آية على كلمات محصورة فكان القرآن متميزا عن كل كلام غيره بحيث لا يشتبه شيء منه بغيره فلا يحتاج الى التمييز والتعريف لتميز المحدود من غيره لا غير

ثم الكتاب عبارته في الدلالة جلاء على مراتب وخفاء كذلك ولذلك
تتفاوت مراتب الاحكام الثابتة بها قطعا واحتمالا فلابد اخذ في تفصيل
اقسام عبارة الكتاب قال فصل في الخاص والعام فالخاص لفظ وضع
الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدل عليها بنفسه من غير واسطة
قرينة كالمجاز لمعنى معلوم احتراز عن المشترك والمجمل فانهما وضعا بازاء
معنى من المعاني غير معلوم لان معنى كون اللفظ موضوعا لمعنى كونه متعينا
له ليدل عليه عند الاطلاق بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدلان على
معنى معلوم او لمسمى معلوم اى الشخص معلوم كزيد او لعين معلوم وهو
اعم من الشخص ليتناول الجنس والنوع ايضا لان الانسان والرجل اعيان
معلومة كزيد وعمرو واحترز بالمعلوم عن الاعيان المشتركة كالمشترى
والجارية على الانفراد كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع
رجل وفي تخصيص الجنس انسان اى يتناول المسمى المعلوم وحده
من غير ان يتناول معه مسمى آخر وهذا احتراز عن العام فان المسلمين
مثلا موضوع للمسمى المعلوم وهو الفرد الذى دل عليه لفظ مسلم مع
افراد اخر دل عليها ذلك اللفظ اذ ضم اليه علامة الجمع وهذا هو التحقيق
في صيغة العام وقيل لفظ المسلمين موضوع لمسمى المعلوم وهو الجماعة
التي اقلها ثلاثة لكن لا يقتصر على الجماعة الواحدة بل كما يتناول الثلثة
يتناول الاربعة والخمسة الى منتهى اعداد الجنس فعلى هذا كان
الحد جامعا لاسماء الاعداد كالثلثة فانها موضوعة لعدد

لعدد معلوم وحده ولا يتناول الاربعة معها والخمسة كما
يتناول المسلمين ولا يقال ان لفظ الثلثة انما يتناول جميعا من المسميات
وهي الافراد الثلثة لا مسمى واحدا فقط فلا يصدق الحد عليه لانا نقول
مسماه واحد وهو المجموع المركب من الآحاد الثلثة وهذه اجزاء المسمى
الواحد لا المسميات المتعددة وهذا كالسرير فانه مركب من الخشب
المتعددة مع انه واحد فان قلت الحد الاول شامل للمسمى وغيره
لان كل مسمى هو مدلول اسم الموضوع له ومعناه فما فائدة قوله
او لمسمى معلوم قلت المراد بالمسمى المعلوم الشخص المعين فيكون قوله
لمسمى معلوم افرادا للخصوص العيني بالذكر اظهارا لمزيد خصوصه على
خصوص الجنس او النوع لامتناع توهم الشركة في زيد مثلا كتوهمها
في انسان ورجل والمراد بالمعنى ما لا يقوم بنفسه كالعلم والجهل و
السواد والبياض مثلا والمراد بالمسمى العين وهو ما يقوم بنفسه
كالدار والانسان وسائر الحيوانات والجمادات فان قلت
ما لخاص عرف في كل نوع منه على حدة ولم يجمعهما في حد واحد
بان يقال الخاص ما وضع لمدلول واحد كما جمع المشترك بنوعيه
في قوله ما وضع لمعنيين مختلفين فانه اريد به المشترك من
المعاني والاعيان حيث اريد بالمعنى المدلول قلت ان كثيرا
من المشايخ فرقوا بين الخاص والعام بجعلهم بان الخصوص في
المعاني والاعيان جميعا وقصر العموم على الاعيان فقط

لا غير فلذا احترزوا كليهما فى الخاص ليكون نصا على جريان الخصوص فى
القبيلتين اظهارا للتفاوت بين العام والخاص قال الشيخ فخر الاسلام
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم واحد على الانفراد وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على الانفراد فكذا عبارة الشيخ شمس الائمة السرخسى بعينها
فى اصوله وعلى هذا عبارة غيرهما من المشايخ فى تعريفه فلعل المصنف
سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفى العموم فى المعانى لكنه لا يخلو مع
ذلك عن اشارة اليه فى التعريف للعام كما سنذكره ان شاء الله تعالى
كيف وهذا مذهب اكثر المشايخ المتاخرين فالغالب ان المصنف ذهب
اليه فان قلت هذا الوجه مستقيم ولكن المعنى عرف استعمالهم لا سيما
فى مقابلة اللفظ انما يراد به مدلول اللفظ على الاطلاق وكذا
المسمى فيكون كلاهما اعم من العين والمعنى وكذا دلالة العام على
الخاص قلت اذا ذكر المعنى والمسمى متقابلين يراد بهما العرض والعين
على ما حكينا من عبارة الشيخين وغيرهما وكفى به عرفا شاهدا
وان كان مقيدا اقان قيل كلمة او لواحد غير معين فيكون
المعرف مجهولا والجهالة تنافى التعريف قلنا انما تنافى
الجهالة اذا كانت للشك او للتشكيك اما اذا كانت للتقسيم كما
هو للتخيير والاباحة مثل جالس الحسن او ابن سيرين فلا تفيد
الجهالة وعلى هذا كان المعنى ههنا ما وجد فيه احد هذين
ايّما كان فهو خاص وما خلا فهما جميعا فليس بخاص وهذا ليس

للبس من الجهالة فى شئ ومجئ كلمة او للتقسيم فى الخبر مذكور فى كتب النحو كما فى قولهم الكلمة اما اسم او فعل او حرف قوله كقولنا فى تخصيص الفرد زيد يعنى ان الخاص على ثلثة اقسام شخص ونوع وجنس وهذا لان معنى الانسان وهو حيوان ناطق ومعنى الرجل هو ذكر من بنى آدم جاوز حد الصغر الى حد الكبر كل منهما معنى واحد كمعنى زيد وانما تعرض لتبيين ان الخاص لا يتفاوت بين ان يكون لمفهومه افراد فى الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا واحدا وانما سموا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم يعنون بالجنس ما هو اشمل من النوع وبالنوع ما يطلق على افراد متعددة بخلاف ما اصطلح عليه الفلاسفة واهل المنطق فانه غير ملتفت عند غيرهم من اهل العلم كيف وانهم قوم مخصوصون انفردوا من غيرهم وسلكوا طريقا فيلزم اهل العلم ان يسلكوا مسلكهم كلا فلكل قوم

سنة وامامهم والعام لفظ ينتظم جمعا من الافراد اما لفظا كقولنا مسلمون ومشركون واما معنى كقولنا من وما قوله ينتظم اى يشمل احترازا عن المشترك فانه يشمل لفردين او اكثر بل يحتمل كل واحد على السواء بطريق البدلية وقوله جمعا احترازا عن الخاص فانه ينتظم فردا واحدا وعن التثنية واسماء الاعداد لان المراد ينبغى له ان ينتظم جمعا من الافراد جمعا من مدلولاته ومدلول التثنية والثلثة المجموع المركب وهو واحد كما قررنا آنفا

وانما اردنا جمعا من مدلولاته لان مطلق الافراد لا يفيد معنى اذ كل جماعة فرد بالنسبة الى ما فوقها الا ترى ان اهل اللغة قالوا ان جمع الجمع يتناول مثال الجمع الذي هو دونه لان كل جمع منه فرد من افراده فعلم بهذا ان المراد جمعا من مدلولاته فان قيل فكل من الثلثة وما وراءها مدلول واحد من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو ورجل فالجمع المطلق على ثلثة لا يكون منتظما لا جمعا من مدلولاته مع انه عام في الاصطلاح قلت مدلول اصل لفظ الجمع هو معنى اصل صيغته اي الواحد فاذا الحق به علامة الجمع زاد عليه الانتظام و هذا واضح جدا او قيل المراد به جمعا غير مقدر واسماء الاعداد انما تنتظم جمعا مقدرا فخرج به عن الحد لكنه لا دلالة في اللفظ ولا في الخارج على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا لكان مخلا بالفهم وقوله لفظا ومعنى تفسير للانتظام يعني ان العام نوعان نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا بان يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع نحو زيدون ورجال ونوع ينتظم معنى بان لا يكون له صيغة الشمول كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناوله جمعا من الافراد دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر

وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة اي قطعا و يقينا وهذا مذهب مشائخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشايخ سمرقند و اصحاب الشافعي

لا يثبت الحكم به قطعا لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا ومع

الاحتمال لا يثبت القطع فالجواب ان هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح في

القطع الا يرى ان من قام تحت حائط لا يميل فيه لا يلام لاحتمال السقوط لانتفاء

دليل السقوط واذا كان مائلا يلام لاحتمال السقوط الناشئ عن دليل

الميل فان قابله اى عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد والقياس

فان امكن الجمع بينهما بدون التغيير في حكم الخاص ثم تغيير ما في

حكم الخبر يعمل بهما اى بالمتقابلين لان الاصل ان يعمل

بالدلائل جمعا بينهما ان امكن والا اى وان لم يمكن الجمع بينهما

بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله لان الكتاب

اقوى منهما لانه قطعي وهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة

الانقطاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم والقياس مبناه على الراي

وهو يحتمل الغلط والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي مثال الاول مثال

الخاص من الكتاب ومثال الخاص الذي قابله القياس فان قلت لا يلائم

هذا المثال لان مقابل هذا الخاص القياس اللغوي وكلامنا فيما يقابله

القياس الشرعي اذ اللغوي ليس بحجة عندنا فلا يتصور منه المقابلة

قلت لا نسلم ان كلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ المذكور مطلق

القياس واما تصور المقابلة فثابتة فان القياس اللغوي وهو انما

لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي فاما فيما يرجع الى اللغة فحجة واذا

عني من اللفظ دون معنى من باب اللغة فيصلح القياس اللغوي

شاهد اله فاذا كان حجة في ذلك كان مقابلا للكتاب صورة فيما
اجتمعا فيه نفيا واثباتا او نقول القياس اللغوي حجة عند الخصم فكان
هذا امثالا على مذهبه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فان لفظ الثلاثة خاص في تعريف عدد معلوم فيجب
العمل به ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي باعتبار ان
الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل
على انه جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لان من حمله
على الطهر لا يوجب ثلاثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي
وقع فيه الطلاق ويتخرج على هذا حكم ثبوت حق الرجعة في الحيض الثالث
وزواله وتصحيح نكاح الغير وبطلانه وحكم الحبس والاطلاق والسكنى و
الانفاق والخلع والطلاق وتزوج زوج باختها واربع سواها واحكام
الميراث مع كثرة تعدادها اخبار بمعنى الامر والقرء مشترك بين الحيض
والطهر على ما جاء في اللغة ولذلك اختلف فيه كبار الصحابة
فبعضهم ارادوا بها الحيض كما هو مذهبنا وبعضهم ارادوا بها
الاطهار كما هو مذهب الشافعي وهم كانوا اهل اللسان فثبت انه
مشترك ثم علمنا ان لفظ الثلاثة يقتضي ان يراد بها الحيض
لانها اسم خاص لعدد معلوم وهي الثلاثة الكوامل الافراد وانما
يعمل بها اذا اريد بها الحيض اذ لو اريد بها الاطهار انتقص العدد
من الثلاثة لان المراد بها طهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه

الطلاق اذ هو معتد به عند الخصم فلا يكون عملا بالثلاثة الكوامل وفيه ترك العمل بالخاص بالقياس الذى عمل به الخصم وهو ان التاء فى اسماء الاعداد من الثلثة الى العشرة علامة التذكير فيقال ثلاثة رجال وثلث نسوة والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت التاء فى الثلثة على ان المراد بها الاطهار ونحن انما تركناه وان كان القياس فى اللغة مستقيما لما ابيناه من الخاص الكتاب على ما قررنا هذا حاصل ما ذكر فى الكتب واعترض عليه بانكم ايضا تركتم العمل بهذا الخاص بالزيادة على موجبه لانه اذا طلقها فى الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع بل يجب التربص ثم بهذه مع ثلثة غيرها واسم الثلاث كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة فكانت الزيادة تركا للعمل بموجبها واجيب عنه بان ذلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا ينافيه وذلك لانه اذا نقضت الحيض الثالثة حصلت الحيضتان وبعض الثالث فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة والحيضة الواحدة لا تجزى ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال ان حضت حيضة فوجبت الرابعة بتمامها ضرورة عدم التجزى وللخصم ان يقول ما ذكرنا من دلالة التاء لا نسلم انه قياس لغوى بل هو اشارة النص لان نظم النص يدل على ان المعدود مذكر فكان ترك ظاهر النص الخاص باشارة النص الخاص لا بالقياس ...

ويمكن الجواب عنه بانه وان جعل بشارة النص لكن لا يدل حتما على
ان المراد بها الاطهار فكان بمنزلة القياس وبيانه ان القرء والحيض
اسمان لدم مخصوص فمن نا نيث احدهما لا يلزم ان يكون الاخر مؤنثا
الا ترى ان الذهب والعين اسمان لشئ واحد وكذلك البر والحنطة اسما
لحبة مخصوصة مع ان احدهما مذكر والاخر مؤنث فكذلك القرء مذكر
وان كان الحيض مؤنثا فالحاق علامة التذكير انما كان لتذكير لفظ
القرء فلا يدل على ان المراد بها الاطهار وتفريع الاختلاف واذا ثبت
ان العدة عندنا ثلاث حيض وعنده ثلث اطهار ثبت انه اذا طلقها
فى طهر فالحيض الثالثة عندنا من العدة وعنده خارج من العدة لانه
يتم ثلث اطهار قبل الحيض الثالثة فثبت احكام العدة فى الحيض الثالثة
عندنا خلافا له منها اذا طلقها طلاقا رجعية كان له حق الرجعة فى الحيضة
الثالثة عندنا وعند الشافعى زال فيها حق الرجعة ومنها صح نكاح غير
الزوج فى الحيضة الثالثة عنده وبطل عندنا ومنها كان فيها حكم
الحبس اى تكون محبوسة ليس لها الخروج والبروز من بيت الزوج
عندنا فى العدة وعنده حكم الاطلاق وهو ضد الحبس ومنها كان لها
عليه فى الحيضة الثالثة السكنى والنفقة عندنا لا عنده ومنها صح الخلع عندنا
فى الحيضة الثالثة وكذا الطلاق يصح فيها خلافا له وكذا لا يجوز للزوج
ان يتزوج فيها باختها واربع سواها فى الحيضة الثالثة عندنا
وعنده له ذلك ومنها احكام الميراث مع كثرة تعدادها

اى نشجُها ونفا صيلها فاذا مات الزوج فيها ورثته عندنا وبطل
لها الوصية فيها خلافاً له فيهما وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الاختلاف
فاذا وكذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم وما ملكت
ايمانهم خاص فى التقدير الشرعى فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد
فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقديره المال فيه موكولاً الى راى
الزوجين كما ذكره الشافعى وفرع على هذا ان التخلى لنفل العبادة
افضل من الاشتغال بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج
من جمع او تفريق واباح ارسال الثلث جملة واحدة وجعل عقد النكاح
قابلا للفسخ بالخلع اى قد علم الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين
فى الازواج والاماء كذا فى الكشاف وفى التيسير اى ما وجبنا من المهر
فى ازواجهم ومن العوض فى امائهم فقوله فرضنا خاص فى تقدير
الشرعى لانه تعالى اضاف الفرض وهو بمعنى التقدير الى نفسه فكان المهر
مقدراً شرعا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه فى تعيين المقدار مجمل
فالتحق السنة بيانا له وهى ما روى جابر عن عبد الله عن النبى عليه السلام
انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل
من عشرة دراهم فصار العشرة تقديرا لازما والشافعى لم يجعله مقدرا
بل جعله موكولا الى رأى الزوجين لانه بدل المعقود عليه وهو البضع
فصار كاعواض العقود المالية اى البيع والاجارة وهى فيها يثبت على
حسب تراضى المتبايعين فكذا هذا فكنا نقول هذا ترك الخاص من

من الكتاب بالقياس فلا يصح واعترض عليه بان الفرض مشترك لانه
جاء للتقدير والايجاب وهو مشهور وللتقدير كما ذكر ثم حمله على الايجاب
ههنا اولى من حمله على غيره الا ترى انه قرن الاماء بالازواج و
ليس لهن شيء مقدر على المولى فلا يستقيم التقدير في حق الاماء
فاما الايجاب فيستقيم لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة
واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم وهذا فسره عامة
اهل التاويل بالايجاب ههنا ويدل عليه تعديته بعلى لانه
انما يقع صلة للايجاب لا للتقدير يقال وجب عليه ولا يقال
قدر عليه فاذا تقرر انه مشترك او مأول لا يستقيم انه خاص
في التقدير الشرعي وهذا الاعتراض عليه لا يتفاوت بين ان يجعل
الخاص لفظ الفرض او ضمير المتكلم او مجموعهما ولو جعل اضافة
الفرض الى الضمير خاصا في النسبة الى المتكلم كما يؤمي اليه لفظ
المص خاص في تقدير الشرعي لا يتطرق اليه هذا الاعتراض وان كانت
الاضافة نسبة وهي معنوية والخصوص من اوصاف اللفظ لانها
ملحقة به لقيامها باللفظ لكنه يبقى الاشكال في ان الفرض بمعنى
التقدير تقريبه وفرع الشافعي على هذا الاصل وهو ان النكاح
عنده كالعقود المالية من غير ان يكون فيها اقامة سنة او معنى
قربة عدة مسائل منها ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال
بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات وهذا

وهذا في حالة الاعتدال اما في حالة التوقان فواجب او سنة عنده
ايضا ومنها انه يباح ابطاله كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق فالجمع
ان يقع الثلاث في طهر واحد والتفريق ان يفرق الثلاث في ثلثة اطهار
ويباح ارسال الثلث جملة اي دفعة واحدة بلفظ واحد كما جاز
فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين تطليقتين والثلث في طهر واحد او
كلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة لان النكاح سنة يتعلق
بها المصالح الدينية والدنيوية فيكره ابطاله الا على قدر الحاجة
الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع في طهر واحد وكلمة واحدة على ما تقرر
في الفروع ومنها ان النكاح يقبل الفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة و
وعندنا الخلع طلاق بائن لا فسخ وفائدة الخلاف تظهر فيمن تزوج امرأة ثم خالعها
ثم تزوجها عادت اليه بتطليقتين عندنا وبثلثة عنده وكذلك قوله
تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في وجود النكاح من المرأة فلا يترك العمل به
بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل ويتفرع منه الخلاف في حل الوطي ولزوم
المهر والنفقة والسكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلث
على ما ذهب اليه قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم
لانها صيغة الغائبة فينعقد النكاح شرعا بعبارة المرأة بموجب النص
وقال الشافعي لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا ياحل بنت
المذكور ونحن تركنا خبر الواحد بمقابلة الخاص من الكتاب

فان قلت ان النص يوجب وجود النكاح من المرءة لكنه لا يقتضي
صحته شرعا اذا نكحت بدون اذن الولي والحديث انما يوجب بطلانه
بدون اذن الولي فلا تقابل بينهما قلت لما اخبر الشارع بوجود النكاح
منها كان الموجود ما يكون نكاحا عنده ولا نعني بصحته شرعا سوى
ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن قيد الاذن فيوجب صحته
بدون اذن الولي فان قلت لفظ تنكح مشترك بين المخاطب المذكر وبين
المؤنث الغائبة فاين يكون خاصا قلنا انه خاص في صدد النكاح
عمن اسند اليه الفعل وان كان محتملا في الاصل للاسناد الى احدهما
وههنا اسند الفعل اليهما بدلالة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره وتوضيحه ان لفظ تنكح في الاصل موضوع لوجود
النكاح في زمان الحال او الاستقبال وهو معنى واحد وانما الاشتراك
قبل اسناده الى الفاعل فبعد الاسناد اما مسند الى الغائبة واما
الى المخاطب فاليهما جميعا ولا الى احدهما غير عين والى ايهما يسند
يكون خاصا معه ثم يرد عليه اعتراض ان النص متروك الظاهر من
حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانها لا يصح نكاحها بلا اذن الولي
فجاز ان يعارضه الخبر ويمكن ان يجاب عنه بان النكاح هو كلام
المتعاقدين والكلام انما يوجد بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد
باختيار صحيح وتمييز عن عقل كامل والصبي عديم العقل فيكون كلامه
كلا كلام من وجه دون وجه فلا يوجد منه النكاح فلا يكون داخلا

داخلا تحت اطلاق النص يؤيد ذلك ان تعلق البيع الخ ليس بكلام
لفوات الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقراءته الاحكام ويرد ايضا ان
النص متروك الظاهر في حق الاماء مع تناوله الحرائر والاماء جميعا
باطلاقه ونكاح الاماء لا يصح بدون اذن الولي فاذا كان متروك الظاهر
جاز ان يعارضه خبر الواحد ويجاب عنه بان النص يوجب وجود النكاح
شرعا منهن والامة نكاحها بلا اذن المولى نكاح موجود شرعا الا انه
موقوف لحق المولى دفعا للحرج عنه ولهذا اذا اجاز المولى يثبت الاحكام
من وقت النكاح واعترض عليه ايضا اذ النكاح حقيقة الوطي قال ع م
ناكح اليد ملعون وبه صرح الشيخ فخر الاسلام وغيره معه وان سلم انه
حقيقة في العقد ايضا يقال نكحت اي تزوجت وهي ناكحة في بني فلان
اي هي ذات زوج منهم كذا في كتب اللغة لكن لا نسلم انه خاص في وجود
العقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطي ويجاب عنه بان المراد
من النكاح في الاية هو العقد سواء كان مشتركا او مجازا في العقد
ولا يراد به الوطي بدلالة اضافته الى المراة قال شيخ الاسلام المراد
منه العقد واما فعل الوطي فلا يضاف اليها مباشرة ابدا لا بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة التمكين اذ لو جاز ذلك لجاز ان
يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة اي كلام
العرب فحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول على طرفي النقيض ولا
استعارة مع وجود التنافي الا على طريق التهكم فاذا تعذر ارادة الوطي يكون المراد

به العقد مجازا خاصا لتفريع انه اذا ثبت ان نكاح المراة بدون اذن الولي
لا ينعقد عنده علم انه لا يتعلق بهذا النكاح حكم من احكام النكاح فلا
يحل الوطي ولا يلزم المهر والسكنى والنفقة ولا يقع طلاقه فيها لانها
اجنبية وكذا اذا طلق هذه المراة ثلاثا ثم تزوجها باذن الولي بلا
تحليل جاز النكاح عنده لان النكاح الاول لم ينعقد ولم يقع عليها
الطلقات فصار كانه تزوجها ابتداء فيصح وهذا مذهب قدماء اصحابه
واما المتاخرون فيقولون لا تحل له الا بعد زوج آخر لانه اعترض في
هذا دليلان دليل الحل كما قال الشافعي ودليل الحرمة كما قال
ابو حنيفة واصحابه فقلنا بعدم الصحة تغليبا للحرام على الحلال احتياطا
كما في شرح [illegible] واما العام فنوعان عام خص عنه البعض وعام لم يخص عنه
شيء كل نوع مختص بحكم على حدة فاما العام الذي لم يخص عنه شيء فهو
بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به قطعا ويقينا وهذا مذهب اكثر
المشائخ وقال الشافعي يوجب الحكم لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر
الواحد لقيام احتمال الخصوص ومع الاحتمال لا يثبت القطع وجه
قولنا ان الشمول لمعنى مقصود وضع له لفظ العام والمقصود من
وضع لفظ العام ان يدل اللفظ على موضوعه حتما والا لم يكن للوضع
فائدة ولهذا احتج السلف من الصحابة ومن بعدهم رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين بعمومات النصوص وهي كثيرة خارجة
عن الحد والاحصاء وعلى هذا قلنا اذا قطع يد السارق بعد

ماهلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع
ما اكتسب السارق فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق
ويتقدر بايجاب الضمان بعد القطع يكون الجزاء هو المجموع عن
الكل فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب والدليل على ان
كلمة ما عامة ما ذكره محمد اذا قال المولى لجاريته ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق اي على ان العام يلزم
العمل به قطعا مسئلة القطع مع الضمان فانه اذا هلك المسروق
عند السارق بعد القطع او قبله او استهلك لا يضمن كما لو تلف
خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا
استهلك وقال الشافعي يضمن السارق المسروق كما اذا غصب عينا
فهلك عند الغاصب فانه يجب عليه الضمان لانه اتلف مال الغير
بغير اذنه فكذا هنا ولنا ان كلمة ما في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا عامة موجبه ان يكون القطع جزاء جميع ما
وجد من السارق ومما وجد منه تلف العين ويتقدر بايجاب
الضمان يكون القطع جزاء لبعض فعاله فيكون ترك العمل بالعام
من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز قوله لا تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما وجد في بطنها غلاما ولم يكن كذلك وانما يستدل بقول
محمد لانه كان من ائمة اللغة ايضا وكان قوله حجة فيها كذا سمع
من فوائد شيخي واستاذي نعم الله المقتبسين بطول بقائه و

ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم ترك العمل بالعام على تقدير ايجاب
الضمان لانه بدل المحل والقطع جزاء جميع ما فعل وايضا لا نسلم انه ترك
العمل به بالقياس بل انما ترك العمل بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول لانه عبارة والاول
اشارة الى هذا عبارته ويرد ايضا ان كلمة ما مشتركة بين المصدرية والموصولة
وهي العامة بل هنا المصدرية اولى بدليل انتفاء ضمير الموصول فكسبا لا بقاء
جارحين فهذا الضمير للعلم به لانه نقول السلامة عن الحذف اولى من الحذف
فكانت المصدرية اولى فكيف يستقيم قوله ان كلمة ما عامة يتناول جميع
ما وجد من السارق ويجاب بانه اذا كان ما مصدرية صار تقديره جزاء
بكسبهما والاضافة في معنى لام التعريف والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت
الاضافة للعموم والاستغراق فيعم جميع اكتسابه واللفظ المشترك اذا كان
كل واحد من معنييه عاما جاز ان يعمل بعمومه من هذا الوجه ومن ذلك
قال وبمثله نقول في قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن فانه عام في جميع
ما تيسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة الفاتحة
وقد جاء في الخبر انه قال عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على وجه
لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة
فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر فانه وركن الصلوة بدليل يسما في
الاية وكلمة ما عامة في جميع ما تيسر فاتحة كانت او غيرها فيقتضي ان يكون
المامور به الجزء العام من القرآن والامر يدل على اجزاء الفعل المامور به فدل على انه

انه اى جزء قرأه كان مجزيا ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة فاتحة
الكتاب وقد جاء فى الخبر انه عم قال لاصلوة الا بفاتحة الكتاب ولا لنفى
الوجود فيقتضى ان لا يوجد الصلوة شرعا الا مع الفاتحة ومن ضرورته
توقف الجواز على قراءة الفاتحة فاذا تقابلا عملنا بهما على وجه لا يتغير به
حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفى الكمال و يجعل معناه لاصلوة كاملة الا
بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة بمطلق القراءة لكن يتمكن فيها نقصانا بترك
الواجب وفيه تقرير فرضية القراءة كما هو موجب الكتاب وايجاب الفاتحة عملا بالخبر
فان قلت ما دون الاية مخصوص من هذا العام اذ لا يجوز به الصلوة
فجاز ان يعارضه خبر الواحد بتخصيص غير الفاتحة قلت فى جوابه
ما دون الاية لا يطلق عليه اسم القراءة عرفا الا يرى ان القارى بها
لا يسمى قاريا ولهذا الا يحرم على الحائض والجنب قراءة ما دون الاية
لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام لا يقرأ القران حائض وجنب فاذا لم يكن
متناول النص لم يكن مخصوصا ولقائل ان يقول ان كلمة ما مشتركة بين
الموصول وبين النكرة بمعنى شئ وانها تعينت ههنا بمعنى الشئ لانها لو كانت
عامة لوجبت قراءة جميع ما تيسر للمصلى وكم من مصل تيسر له نصفه
او اكثره وما يجب جميع ما تيسر منه فعلم انه ليس بعام و يمكن ان يجاب عنه
بانه وان كان بمعنى شئ لكنه موصوفة بصفة عامة وهى التيسر
فيعم عموم الافراد فصار كانه قال فاقرؤا كل اية تيسر وقد اورد عليه
انها نزلت فى صلوة الليل وقد انتسخت فرضيتها اجيب بان العبرة

لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون اخرى
قال وعلى هذا اتى على ان العام قطعي فلا يعارضه ما هو ظني قلنا في قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه يوجب حرمة متروك
التسمية عامدا وقد جاء في الخبر انه عليه السلام سئل عن متروك التسمية
عامدا فقال كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم ولم يمكن
التوفيق بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا
وقد ثبت الحكم في فصل الناسي اجماعا فحينئذ يرتفع حكم الكتاب بالخبر
فيترك الخبر فانها نزلت مع آيات قبلها في الكفار وهم كانوا يقولون للمسلمين
انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتل الله احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم
فقيل للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة
دون ما ذكر عليه اسم غيره من الهتهم او مات حتف انفه بقوله تعالى
فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين فعلم ان كلمة ما في
ما لم يذكر عبارة عن الميتات بدلالة السياق او بدلالة ان متروك
التسمية او متروكها يقع على المذكى في التفاهم وانها بعمومها توجب حرمة
متروك التسمية من ذبيحة المسلم والكافر ولهذا تركت بمقابلة الخبر
الواحد وقوله لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا
معناه لو ثبت الحل في العمد لكان الكتاب متروكا في حق بعض الافراد بالخبر وهو
غير جائز فكيف وانه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر لان ثبوت الحل في العمد
يستلزم ثبوته في النسيان فيثبت الحل في الصورتين بهذا الخبر والكتاب يتناول

الا القبيلتين العامد والناسي فاذا خصتا منه بقي ما بقي تحت الكتاب
فمه فيه لنقض حكم الكتاب بالخبر الواحد فكان وجه ايراده رد الخبر
بالطريق الاول او نقول في هذا اشارة الى جواب اعتراض من الخصم وهو
ان الناسي خص من هذا النص فجاز تخصيص الباقي بالخبر لان العام
المخصوص منه البعض جاز ان يعارضه الخبر الواحد بالتخصيص فاجاب
بانه اذا خص العامد يرتفع حكم الكتاب بالكلية لما قررنا وانما يجوز تخصيص
العام الى ان يبقى تحته ادنى ما يطلق عليه اسم العام كيلا يكون نسخا وذا لا
يجوز بالخبر الواحد لما تقرر في محله ثم ارتفاع حكم الكتاب مشكل لانه
يبقى تحت الكتاب ما ذكر عليه اسم غير الله وذبيحة الوثني والمجوسي واجيب
ايضا عن الناسي بالطريقين احدهما ان الناسي ذاكر لان الشرع اقام
الملة مقام الذكر بخلاف القياس فما الحرج لان الاحتراز عن وقوع النسيان
ممتنع وهذا كالاكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا كان الناسي
ذاكرا لا يكون العام مخصوص البعض وثانيهما ان عدم الذكر مطلق والمطلق ينصرف
الى الكامل والناسي تارك صورة لا حقيقة ومعنى فلا يدخل تحت النص كما لا يدخل
المكاتب في قوله كل مملوك لي فهو حر فان قلت كلمة ما في قوله تعالى مما لم يذكر
اسم الله عليه عامة يتناول كل ماكول وقد خص منه غير المذبوح ولا يجد بك
وتوهمها على المذبوح بدلالة السياق او غيرها وذلك لا يخرجه عن تخصيص العام قلت التخصيص
في اصطلاحهم قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن واخراج بعض الافراد
بدلالة السياق وغيرها ليس باخراجها بنص مستقل فلا يكون تخصيصا

ولان المخصص لا يكون الا بدليل لاحق والسابق سابق فلا يكون
مخصصا وكذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي بعمومه
حرمة نكاح المرضعات وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان ولا
الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر اي
ومثل ما تركنا الخبر بمقابلة العام عملنا في قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم فان المرضعات عامة توجب بعمومها حرمة كل مرضعة ارضعته
قليلا او كثيرا فيترك الخبر لمخالفته المصة فعل الرضيع والاملاجة
فعل المرضعة فان قيل قد خص منه المرضعة بعد المدة فجاز ان يخص
الخبر قلنا انها غير داخلة في النص لان الله تعالى سماهن امهات اي اصولا
اذ الام لغة هي الاصل وانما كن اصولا لان الاولاد من اجزائهن فكانوا
فروعهن والجزئية والبعضية انما يثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذلك انما
يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى به فاذا فقدت الجزئية بينهما لم تكن
امًّا فلم تدخل تحت النص ولانهن جعلنا امهات لتشبههن بالوالدات
في التربية والتربية بالارضاع انما يكون في المدة اذ الكبير
لا يتربى به بما وراءها فلم تكن امهات الا بارضاع في المدة ولان الحرمة
معلولة بالجزئية الثابتة باشارة النص والعلة المنطوقة او المفهومة
لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما كحرمة التافيف يدور مع علة الاذى
فكذا حرمة الرضاع لا يثبت ما وراء المدة لانتفاء الجزئية والبعضية
وهذا امثال نادر تامل واما العام الذي خص عنه البعض فحكمه انه

انه يجب العمل بالباقي مع الاحتمال فاذا قام الدليل على تخصيص الباقي
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الى ان يبقى الثلاث وبعد ذلك لا يجوز
تخصيصه فيجب العمل به وانما جاز ذلك لان المخصص الذي اخرج البعض
عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال في كل فرد معين فجاز ان
يكون باقيا تحت العام وجاز ان يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى
الطرفان في حق المعين فاذا قام الدليل الشرعي على انه من جملة ما دخل
تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه وان كان المخصص لو اخرج
بعضا معلوما عن الجملة جاز ان يكون معلولا بعلة موجودة في هذا الفرد
المعين فاذا قام الدليل على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين
ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود تلك الاحتمال في الباقي التخصيص
لغة تمييز بعض عن الجملة بحكم وفي الاصطلاح اختلف عبارة الاصوليين
فيه والمختار على ما ذهب اليه اكثر مشائخنا وهو قصر اللفظ على بعض افراده
بدليل مستقل مقترن واحترز بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما
اذ لا بد عندنا في التخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة والاستثناء ذلك
لعدم استقلالهما وبقولنا مقترن احترز عن الناسخ وهذا على مذهب كثير من
الفقهاء خلافا للشيخ ابي منصور والمتكلمين فانهم جوزوا التخصيص متراخيا واختلف
اهل الاصول في حكمه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وغيرهما
الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوما
بقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين

ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب خص الخصوص اذا كان معلوما وقال
عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما
بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما يبقى العام فيما وراءه على ما كان
اعتبارا باستثناء المجهول والمعلوم وقال القاضي الامام ابو زيد و
الشيخان ثبت عندنا من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص
في الفصلين لكن لا على قطع بل على الاحتمال وهو المذكور في المتن فلاجل انه
لا يبقى قطعيا يجوز ان يعارضه خبر الواحد والقياس فيخصص من الباقي
بعض افراده الى ان يبقى تحت العام ثلثة وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما
يجوز به النسخ وهذا مذهب بعض المشائخ وذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص
يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد ومختار الشيخ فخر الاسلام ومن وافقه
انه يجوز في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط
وقوم الى الثلثة وفي غيره الى الواحد ومثال هذا العام ما استدل محمد على عدم
جواز بيع العقار قبل القبض لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض ثم
خص منه المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وابو حنيفة خص هذا
العام بالقياس لزوال القطع واليقين عنه وقوله وانما جاز ذلك التخصيص
دليل على ان العام يزول عنه القطع بالتخصيص حتى جاز تخصيصه بخبر الواحد
او القياس وبيانه ان المخصوص من العام اذا كان بعضا مجهولا كقول الآمر
اقتلوا بني فلان ولا تقتلوا بعضهم احتمل كل فرد معين ان يكون باقيا تحت
العام وان يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاذا قام الدليل على انه من جملة

عنه فلا يمكن ان

المخصوص يرجح جانب تخصيصه واذا كان بعضها معلوما فالظاهر انه معلول

بعلة لان الاصل فى النصوص التعليل وتلك العلة احتملت ان يوجد

فى بعض الافراد الباقية فثبت الاحتمال فى كل فرد معين فاذا قام الدليل على

وجود تلك العلة فى هذا الفرد ترجح جانب تخصيصه فثبت ان العام داخل فيه

الاحتمال على التقديرين فجاز تخصيصه بالاحاد والقياس فان قيل اذا كان المخصوص

مجهولا ثبت الاحتمال فى كل فرد انه من الباقى او من خارج فينبغى ان يسقط العمل

بالعام اصلا كما فى الاستثناء المجهول قلت بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء

من وجه اى حكما لانه لبيان ان القدر المخصوص لم يدخل تحت الجملة ولهذا

يشترط الاتصال فيه كالاستثناء ويشبه الناسخ من وجه اى صيغة لانه نص

مستقل بنفسه كالناسخ فاستثناء المجهول يوجب الجهالة فى الصدر اى

المستثنى منه فيسقط العمل به والناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العمل بالنص

الاول كما كان فقلنا دليل الخصوص اذا كان مجهولا يسقط العمل بالعام لشبهه بالاستثناء

ويسقط بنفسه لشبهه بالناسخ ويبقى العام كما كان فى العمل بالشبهين واجب فلهذا يسقط

لزوم العلم بموجبه ويبقى العمل به كما كان عملا بالشبهين مثال المخصوص المجهول قوله

تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه يتناول البيع كلها سواء كان بالتساوى او

بالتفاضل وغيرهما ثم قوله تعالى وحرم الربوا خص منه بيع فيه فضل ومطلق الفضل

ليس بمراد فبقى الفضل المراد به مجهولا فاحتمل كل بيع فيه فضل ان يكون من جملة

الربوا ومن جملة البيع ثم قام الدليل الشرعى وهو بيان النبى عليه السلام على ان المبادلة بجنسها فى الاشياء

الستة متفاضلا هى الربوا فترجح جانب تخصيصه وبقى الافراد الباقية تحت العام

مثال المخصوص المعلوم قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم خص المستامنين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره واحتمل ان يكون معلولا بعلة توجد تلك العلة في بعض الافراد فقام الاحتمال في كل فرد من الباقي فاذا نظرنا وجدنا البعض المخصوص معلولا بعلة عدم الحرب فهي موجودة في بعض الافراد الباقية كالشيخ الفاني والصبي والمراة فلزم جواز تخصيصهم مع بقاء الاحتمال في الافراد الباقية واعلم ان من جوز التخصيص الى الثلثة وهو المختار في الكتاب فانما اخرج العام عن القطع فيما وراء الثلث فاما في التناول لثلث فهو قطعي عنده حتى لم يجز تخصيصه الى ما دون الثلث بخبر الواحد لانه ظني

فصل في المطلق والمقيد

ذهب اصحابنا الى ان المطلق من كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد او القياس لا يجوز ومن اقسام الكتاب المطلق والمقيد المطلق المعترض للذات دون الصفات فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة والمحكي بها والمقيد الدال على الذات مع الصفة فلا يقع على المجرد عن الصفة فالمطلق من كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه بان لم يدل دليل على ترك اطلاقه كما ستقف في بحث ترك الحقيقة انشاء الله تعالى فالزيادة عليه اي على الكتاب يعني تقييده بخبر الواحد والقياس لا يجوز لان التقييد نسخ وصف الاطلاق والكتاب قطعي فلا يجوز نسخ اصله ووصفه بما هو ظني وانما سمي التقييد زيادة لان التقييد زيادة وصف على المطلق الا ترى ان من قيد رقبة الظهار بالايمان زاد وصف الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة على تقدير مؤمنة وانما كان هذا نسخا ورفعا لان موجب قوله تعالى فتحرير رقبة اجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة فاذا

فاذا قيدت بالايمان فقد نسخت باخبار الكافرة مثاله في قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الاية فالمامور به هو الغسل على الاطلاق فلا يزاد عليه شرط النية
والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير
به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم
الخبر المامور به هو الغسل وهو اسالة الماء على الاعضاء مطلقا والامر يدل
على اجزاء المامور به فيدل على ان مطلق الغسل سواء كان مع النية او بدونها
مجزي فلو شرط شيء من الاشياء المذكورة لا يكون مطلق الغسل مجزيا
وهو نسخ الكتاب باخبار الاحاد والقياس في النية بقوله ع م انما الاعمال بالنيات
شرط عند الشافعي وكذا الترتيب عنده على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله ع م
لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
او قال ثم ذراعيه وحرف ثم للترتيب او اعتبارا بافعال الصلوة مثل القيام والقراءة
والركوع والموالاة فرض عند مالك رح لانه ع م واظب عليه وهي ان يتتابع بين افعال الـ
حتى لا يتخللها الجفاف والتسمية شرط عند البعض بقوله ع م لا وضوء لمن لم يسم
ولما كان الزيادة عليه نسخا بهذه الاخبار قولا وفعلا عملنا بهما على وجه
لا يتغير به حكم الكتاب فيكان الغسل المطلق فرضا بحكم الكتاب والنية واخواتها
سنة بحكم الخبر ليكون عملا بهما بان يحمل النفي في قوله ع م لا وضوء لمن لم يسم
على نفي الفضيلة وخبر النية على ان الاعمال مستحبة بالنية وكذا افعاله على الفضائل
فان قلت العمل بالخبر ان يجعل التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال
كخبر الفاتحة والقول بالسنية ترك العمل به قيل في جوابه هذه الاخبار واردة

في شرط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة في شرط الصلوة فلو اوجبنا هذه الاشياء في الوضوء كالفاتحة لزم المساواة بين تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضع الشرع فقلنا بالسنية في مكمل الوضوء وبالوجوب في مكمل الصلوة اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادون رتبة من الامير وقال شيخي واستاذي متع الله المقتبسين بطول بقائه انه ينتقض بالآيات الواردة في الصلوة والوضوء حيث استوت في افادة الفرضية قلت الرافع لهذا السؤال ان المقصود ههنا نفي اشتراط التسمية واخواتها عملا بالكتاب فاذا حصل ذلك فاثبات وصف المدعى على طرف الشمام لعدم القائل بالفصل اذ لا قائل بالواسطة بين الشرطية والسنية وهو احد نوعي الاجماع على ما قرر في بابه واما انه ترك العمل بالخبر من وجه مع امكان العمل به فلا لك مما لا يهمنا كشفه ههنا ولهذا المقام ذكر فيه والاهم ههنا بيان المحافظة على الكتاب في العمل بوجوهه وطرقه وفي هذا المقام اعتراضات اخر نقلتها من شرح الهداية وغيرها للشيخ الاستاذ دام الله تعالى بركاته احدها لا نسلم انه مطلق عن النية فان المراد اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لاجل الصلوة كما في قولهم اذا جاء الشتاء فتاهب اي لاجل الشتاء ولا نعني بالنية سوى ان يكون الوضوء لاجل الصلوة فيكون النية ثابتا بالكتاب وثانيها لا نسلم انه

مطلق عن الترتيب بل مقيد به وهذا لان الغسل في الوجه يتعلق بالشرط
بلا واسطة وغسل الايدي يتعلق بواسطة والمسح بواسطتين فثبت كل
منها كما علق وهذا كما قال ابو حنيفة في قوله لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت يقع الاولى بها وتبين بها ويلغو
الثانية والثالثة لما ذكرنا ان الاولى وقعت اولا وتاخرت الثانية عنها فبانت
بالاولى قبل وقوع الثانية وثالثها ان الكتاب مقيد بقوله تعالى وَمَا أُمِرُوا إِلَّا
لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ والاخلاص هو النية والمخلصين حال والاحوال
شروط فيكون النية شرطا في كل مامور به والوضوء مامور به فيكون النية فيه شرطا
بالكتاب او بالخبر المؤيد به والجواب عن الاول انه لو اعتبر ذلك المحذوف يلزم
ابطال المنطوق وهو قوله تعالى أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا فانه يقتضي ان يكون
الماء طهورا بدون النية على الاطلاق واشتراط النية يقتضي ان لا يكون مطهرا
بدون النية وفيه ابطال هذا المنطوق وهو اقوى من المحذوف وفيه اشكال ذكر في
بعض الحواشي والجواب عن الثاني ان تعلق الاجزية بالشرط يفيد الترتيب في
الايجاب لا في نفس الوجوب فوجب نفس الواجب وهو غسل الاعضاء مطلقا
عن قيد الترتيب وهذا كمن قال لآخر اذا جاء غد فاشتر لي عبدا وجارية
واستاجر لي فرسا فجاء الغد كان للوكيل ان يستاجر قبل الشراء لان الترتيب
حصل في الاطلاق وبعد ثبوته لا ترتيب بخلاف المسئلة المذكورة لان
الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع والجواب عن الثالث ان المقصود
ههنا اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه ومنع الخبر عن تقييده وذلك اذا تمسك الخصم بالخبر

واما اذا تمسكت بدليل آخر مثل الاول فلا يمهنا الجواب عنه ههنا بل حكم اثبات هذه المسئلة بحكم ابتداء واما ههنا فالاهم علينا تصحيح المثال لا اثبات المسئلة ولو التزم ههنا الجواب وان لم يلزم يمكن ان يقال لا نسلم ان الوضوء عبادة اذ العبادة فعل يأتيه المرء تعظيما لله تعالى وخضوعا والطهارة اهلية في المرء للعبادة اي للصلوة وههنا اسولة واجوبة يقتضي بسطها هذه الحاشية عن بسطها و

كذلك قلنا في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة

ان الكتاب جعل جلد المائة حد الزنا فلا يزاد عليه التغريب حدا بقوله البكر

بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب

فيكون الجلد حدا شرعا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر اي مثل ما اجرينا الغسل والمسح على اطلاقهما وتركنا الخبر بمقابلة مطلق الكتاب قلنا في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الآية فان الكتاب جعل جلد المائة حدا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقديره الزانية والزاني اذا زنيا فاجلدوا وهو عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو العقوبة بجزاء الجناية فاذا كان الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه زاجرا شرعا فلو جعل التغريب حدا بالخبر لا يكون الجلد الخالي عن التغريب حدا لان الزاجر حينئذ هو المجموع فلا يكون بعضه زاجرا والحد هو الزاجر فاذا لم يكن الجلد حدا كان ذلك نسخا للاطلاق كما مر في المثال السابق فيجعل التغريب مشروعا سياسة مفوضا الى رأي الامام من المصلحة ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز في كل جناية يراه الامام فيها مصلحة الا يرى ان النبي عم نفي هيت المخنث سياسة

سياسة ولم يكن ذلك حدا وكذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل
به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم
الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء
بالدم امرنا بالطواف وهو الدوران حول البيت مطلقا فيقتضي ان يكون
الآتي بمطلق الطواف اتيا بالمامور به لان المامور به بالنص مطلق الطواف
بالبيت سواء كان مع الوضوء او بدونه وفي الحديث الطواف بالبيت صلوة
فيقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها
وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد كما سبق
غير مرة واورد عليه ان مطلق الطواف ليس بمراد بالاجماع لانه مقدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود وكذا لا يعتد بطواف
الجنب والعريان والمنكوس لذا يعاد فثبت انه مجمل المعنى زائد عليه ثبت
شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق به خبر الطهارة بيانا والجواب انه ليس بمجمل في
نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة
التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث
العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد و
الابتداء بيانا له لانه يصلح بيانا لاجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان
لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد
ونظيره مسح الراس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي

عليه السلام بيانا له لتبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله فاما

وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز

بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع

الكراهية ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة كانجبار نقصان

الصلوة بالسجدة هكذا في الكشف وكذلك قوله تعالى واركعوا مع

الراكعين مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر

ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع

فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر فانه مطلق في مسمى

الركوع وهو الميلان عن الاستواء بما ينقطع اسم الاستواء يقال

ركعت النخلة اذا مالت الى الارض فلا يزاد عليه شرط التعديل كما زاد

ابو يوسف والشافعي بالخبر وهو قوله عليه السلام لاعرابي خفف

الركوع والسجود قم فصل فانك لم تصل لما قلنا ان الزيادة نسخ فيجعل

مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر لا يقال

هلا كان التعديل سنة فكان النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في خبر

التسمية والامر بالصلوة على الاستحباب لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا

تعذر ذلك بمقابلة الكتاب صير الى ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون عملا

بموجب الخبر بالكلية وفي نفي الفضيلة جهة الترك اكثر من جهة العمل وذا اولى

مهما امكن وكذا الاصل في الامر الايجاب فيعمل به بلا مانع عنه والتعديل

هو الطمانينة في الركوع والسجود والقيام بين الركوع والسجود والقعدة

بين المسئلتين قوله وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه
شيء طاهر فتغير احد اوصافه لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء
وهذا قد بقي ماء مطلق اي وعلى ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه قلنا وقوله
تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان الماء فيه مطلق والمطلق
ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وقد شرط للمصير الى التيمم عدم
مطلق الماء فيقتضي ان يتعين التوضي بكل ماء يطلق عليه اسم الماء وماء
الزعفران وماء الصابون والاشنان وكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه
يطلق عليها اسم الماء فيجوز التوضي بهذه المياه وقوله فان قيل الاضافة ما زال
عنه اسم الماء بل قرره فهو داخل تحت مطلق الماء فكان شرط بقائه على صفة
المنزل من السماء قيدا لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون
والاشنان وامثالها جواب عما قال الشافعي ان ماء الزعفران وامثالها ماء مقيد يقال
ماء الاشنان والصابون والزعفران كما يقال ماء الورد فلا يكون داخلا تحت قوله
تعالى فان لم تجدوا ماء فلذا اشترطنا ان يكون الماء باقيا على صفة المنزل من السماء ليكون
الماء مطلقا فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء لانه مفهوم عند اطلاق لفظ
الماء فانه اذا قيل هات الماء فجاء بماء الزعفران لا يخطأ لغة بخلاف ماء الورد فانه اذا
جاء به يخطأ لغة فصار اضافته الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين فلا يخرج
عن مطلق الماء بهذه الاضافة فكان هذا يجوز التوضي به ولو شرط بقاءه على صفة
المنزل من السماء كان تقييد الكتاب وترد عليه اشكال وهو ان الماء في النص
لو كان مطلقا لجاز التوضي بالماء النجس لانه كذلك فعلم انه ليس بمطلق

فاجاب بقوله وخرج عن هذه القضية حكم ماء النجس اي كونه آلة للتطهير بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بالوضوء والنجس لا يفيد الطهارة فلم يكن داخلا تحت قوله تعالى ماء فكان النص مطلقا في الماء الطاهر قوله وبهذه الاشارة

علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة محال اي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم علم ان الحدث شرط لوجوب الطهارة وان المراد من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا وجوهكم الآية وذلك لان المقصود بالوضوء تحصيل الطهارة وتحصيلها بازالة النجاسة ازالتها تقتضي ثبوت النجاسة وهي في الاعضاء حكمية وهي الحدث فان قلت هذا اي قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وارد في التيمم فكيف يدل على ان المراد به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قلت التيمم خلف عن الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل بسببه وانما يفارق بحاله فان قلت الاشارة في الاصطلاح لا بد ان يكون الثابت بها منطوقا وشرطية الحدث ليس بمنطوق فكيف يكون ثابتا بالاشارة قلت شرطية الحدث من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا ما يلحق ما هو لازم الاشارة والاقتضاء او الدلالة وان كانت غير ثابتة بالاشارة واختها ولقائل ان يقول اطلاق هذا النص متروك في ماء خالطه شيء طاهر فغير وصفه او اوصافه كما تغير بكثرة الاوراق مع اطلاق اسم الماء عليه الا يرى انه لم يحدث له اسم على حدة ولم يتقيد باضافة

باضافة فاذا ترك اطلاقه كان مجملا ومن فوائد شيخ الاستاذ لانسلم ان النص مطلق بل هو عام معنى لكونه نكرة في سياق النفي وقد خص عنه الماء النجس بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا مستقلا مقارنا فاذا كان كذلك جاز ان يعارضه القياس غاية ما في الباب ان القياس يكون مع الفارق سواء كان مجملا او عاما وايا ما كان لا يصلح النص نظيرا لما ادعاه قال ابو حنيفة المظاهر اذا جامع امراته في خلال الاطعام لا يستانف الاطعام لان الكتاب مطلق في حق الاطعام فلا يزاد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على كفارة الصوم بل المطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده والظهار تشبيه المنكوحة بامراة محرمة عليه على التابيد فاذا قال الرجل لامراته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ومسها ولا تقبيلها حتى يكفر من ظهاره لقوله تعالى وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا فاذا اطعم المظاهر عن كفارته ثلثين مسكينا او عشرين او نحوهما ثم جامع التي ظاهر منها ثم اطعم الباقين فانه يجزيه في قول علمائنا وقال مالك لا يجزيه لان النص ورد مقيدا بما قبل المسيس اي الجماع فتتقيد الواردة في الاطعام ايضا بالقياس على الصوم والجامع ان كلا منهما نوع من كفارة وجبت زجرا وعقوبة فتشابه كما في الغلظة فاذا جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى ويستانف الاطعام

كما في الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص ورد في الظهار مطلقا فيقتضي
اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع اولا فلو شرط عدم المسيس بالقياس
على الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وانه لا يجوز ثم حمل المطلق
على المقيد باب على حدة من اصول الفقه له تفاصيل مذكورة في محله وجواب
هذه المسئلة وان كان قول علمائنا جميعا لكن تخصيص ابي حنيفة بالذكر
لكونه رئيسهم وهم اتباعه وكذلك قلنا ان رقبة في قوله تعالى في كفارة
الظهار واليمين مطلقة عن قيد الايمان فلا يزاد عليه شرط الايمان
بالقياس على كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان بقوله
تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة كما قال الشافعي فيقيد
الرقبة بالايمان في كفارة الظهار واليمين بجامع ان الكفارات كلها
جنس واحد بل المطلق يجري على اطلاقه عندنا لما ذكرنا ان الزيادة نسخ فلا
يجوز في الكتاب بالقياس فان قيل ان الكتاب في مسح الراس يوجب مسح
مطلق البعض وقد قيدتموه بمقدار الناصية بالخبر الواحد والكتاب مطلق
في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيدتموه بالدخول بحديث امرأة
رفاعة هذان النقضان يردان على الاصل المذكور وهو ان المطلق من
الكتاب لا يجوز تقييده بخبر الواحد والقياس الاول ان قوله تعالى امسحوا
برؤسكم يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق يتناول ادنى ما يطلق عليه
اسم البعض وقد قيدتموه بمقدار الناصية وهو ربع الراس بما روى المغيرة بن شعبة
ان النبي ﷺ اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه وهو

خبر الواحد وانما قلنا اريد به بعض الراس لان الراس محل المسح والباء

دخلت فيه فيفيد التبعيض لغة يقال مسحت الراس اذا استوعبه ومسح

براسه اذا مسح بعضه لان جميع الراس ليس بمراد بالاتفاق فيراد به البعض

والثاني ان النكاح في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى

تنكح زوجا غيره مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة وقد قيد ثمره

بالدخول حتى قلتم لا تحل للزوج الاول قبل دخول الثاني بخبر الواحد وهو

قوله عليه السلام لامرءة رفاعة اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم

فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك قال الماحين

طلقها رفاعة ثلثا ونكحها عبد الرحمن بن الزبير فجاءت متهمة بالعنة فقالت

ما وجدت الا كهدبة ثوبي والعسيلة كناية عن العضو وقيل كناية عن

الجماع فاجاب عن الاول بقوله قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فان حكم

المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا بالمامور به كما في الاشياء الثلثة في باب

الكفارة والاتي باتي بعض منها ليس باتٍ بالمامور به فانه لو مسح على النصف او على

الثلثين لا يكون الكل فرضا بل يكون البعض فرضا والبعض نفلا وهذا الحكم فارق

المطلق المجمل مع ان كلا منهما بعض الراس بل الزائد على الربع مستحب بالاتفاق

فثبت انه مجمل لا مطلق وخبر الواحد جاز ان يلحق بالمجمل بيانا وللسائل ان

يقول لا نسلم ان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا بالمامور به على

الاطلاق فانه لو تادى المامور به بفرد من الافراد ثم اتى بفرد آخر لا يكون

الثاني مامورا به ومطلق الفرد يقع على الثاني كما يقع على الاول وفي مسح الراس ان اتى

فقد اتى بافراد المامور به فردا بعد فرد وقد تادى الفرض باول الافراد
فلا يقع ما بعده مامورا به توضيحه ان المطلق يجرى على كل فرد عن غيره بطريق
البدلية فاذا مسح اقل الابعاد جاز عن الكل فاذا زاد عليه لا يكون فرضا واجبا
عن الثاني بطريقين احدهما واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح
في النص حمل على الوطى اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وعلى هذا يزول السوال
وهو مذهب بعض المشايخ اذ الدخول ثابت بالنص لان النكاح يستعمل للمعنيين
للوطى حقيقة لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون لانه ماخوذ من الضم والجمع
وانما يتحقق ذلك حقيقة في الوطى لما يحصل من الاتحاد بين الاثنين ولذلك
سمى جماعا واطلقه العقد مجازا لانه سبب يوجب حل الوطى ويحمل ههنا على
الوطى لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد انعقاد
العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان اعادة وحمل الكلام على الافادة اولى
من حمله على الاعادة واما اسناد الوطى الى المراة فمن باب المجاز باعتبار التمكين كما
اسند الزنا الذي هو الوطى الحرام اليها على اسلوب قولهم نهاره صائم وليله
قائم وثانيهما قال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا
يلزمهم قيد الكتاب بخبر الواحد وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول ثبت بالخبر
وهو من المشاهير يصح به الزيادة على كتاب الله تعالى عندنا كما سياتي في باب
السنة ان شاء الله تعالى قال شيخ الاسلام صاحب الهداية يزاد على النص بالخبر
المشهور وهو قوله عليه السلام لا تحل للاول حتى تذوق من عسيلته روى
بروايات فلا يكون هذا تقييد الكتاب بخبر الواحد كما قالوا لكن الشان في اثبات

اثبات انه مشهور والزام الخصم فقوله **فصل** فى المشترك والمؤول

فالمشترك ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة الحقائق لا على سبيل

الشمول والانتظام بل على وجه لا يكون المراد باللفظ الا احدهما مثاله

قولنا جارية فانها يتناول الامة والسفينة والمشترى يتناول من

قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان

اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها

المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين حقيقة اى ماهية وذاتا كالجارية

للامة والسفينة او لمعان مختلفة الحقائق كالعين للباصرة والينبوع

والشمس والذهب والمال والجاسوس وغير ذلك والمراد بالمعنى ههنا

مفهوم اللفظ على ما عليه الاستعمال العام الشائع فى لفظ المعنى عينا

كان او عرضا ولهذا اتى بمثالها فالجارية والمشترى من قبيل الاعيان وبائن

من قبيل المعانى لان البين والبيان كل منهما معنى وعرض فان قلت حد المشترك

صادق على المؤول لانه موضوع لمعنيين مختلفين ايضا والمؤول قسيم

المشترك فى الاصطلاح ولهذا ذكرا متقابلين قلت المراد بالمشترك

ما وضع لمعنيين مختلفين من غير ترجيح احدهما على الآخر بدلالة ذكر

الترجيح فى المؤول فيعتبر نفى الترجيح فى المشترك للتقابل بينهما لا يقال

كثيرا ما يذكر الشيئان نحو المطلق والمقيد ويقصد بمنزلة القيد فى المطلق اطلاقا

عنه فانه يصلح بتقييد احدهما بقيد الآخر بضده والتقابل واقع بين المطلق

والمقيد لانا نقول اذا وضع امرهما عرفا واصطلاحا فى التناسى هما

في طرفي النفي والاثبات في قيد دل تقييد احدهما بقيد على تقييد الآخر بضده فان قلت يدخل في هذا الحد التثنية مثل جسمين او حيوانين للبقر والانسان والجمع مثل اجسام واشياء فانهما موضوعان للماهيات المختلفة مع انهما ليسا من المشترك قلت لا نسلم ان التثنية موضوعة لمعنيين فان التثنية موضوعة بازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا وكل واحد من فردي التثنية جزء من اجزاء معنى الواحد وكذا الجمع فان قلت ما ذكرت من الفرق يستقيم في التثنية اما في الجمع فلا يستقيم لان كل واحد من افراد الجمع مفهوم تام لا بعض المفهوم على ما سبق تمامه في الفرق بين التثنية والجمع فلفظ الاجسام يتناول الحيوانات والاحجار والاشجار وضعا مع اختلاف حقائقها وهو ليس بمشترك بل عام وايضا يخرج عن الحد مثل زيد اذا اشترك فيه انسانان فانه مشترك مع انه لم يتناول لمعنيين مختلفة الحقيقة اذ حقيقة كل واحد منهما واحدة والجواب عنهما ان المراد باختلاف معنييه حقيقة ان لا يجمعهما حقيقة مفهوم اللفظ كالعين مثلا فانه ليس له مفهوم يشمل الشمس والينبوع بخلاف لفظ الاجسام فان له معنى وهو حقيقة الجسمية يتناول جميع الاجسام المختلفة الماهيات وكذلك زيد المشترك لا يطلق على فردين يجمعهما حقيقة مفهوم لفظ زيد فكان هذا داخلا في المشترك ولفظ الاجسام خارجا عنه وانما فسرنا الاختلاف به لان كل شيئين اختلفا في معنى لابد ان يتفقا في آخر فلا يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق المعنى فوجب تعيين معنى

ليختلفا فيه فاذا نظرنا وجدنا السابق في الاعتبار مفهومًا للفظ فيعتبر الذات

ولان المعنيين اذا اتفقا في حقيقة مفهوم اللفظ لا يعتبر باختلافهما في ماهيتهما

فاذن لا يحصل الاختلاف بينهما الا باختلافهما في حقيقة مفهوم اللفظ وحكم

المشترك انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع

العلماء على ان القروء المذكورة في كتاب الله تعالى محمولة اما على الحيض كما

هو مذهبنا او على الاطهار كما هو مذهب الشافعي وان كان المشترك يحتمل

واحدا من الجملة غير عين كان حكمه التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه

فاذا تعين الواحد مرادا به بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره فلا

يجوز ان يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا خلافا للشافعي ومن

تبعه متمسكين بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض

والشمس والقمر والجبال والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس فالسجود

مشترك بين معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع

التذلل وهو سجود غير العقلاء وقد ارید المعنیان ههنا حيث اسند السجود الى

الناس وغير العقلاء معا ولنا ان ارادة كل واحد من المعنيين جمع بين المتنافيين

لان كل واحد من معنييه تمام مفهوم اللفظ فاستعماله في احدهما يستلزم عدم ارادة

الاخر واستعماله في الاخر يستلزم عدم ارادة الاول فاستعماله فيهما يستلزم ان يكون كل واحد من

مفهوميه مرادا وغير مراد وتوضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان

يلبسها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ

الواحد على مفهوميه معا في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما تمام معناه •

والجواب عن الاية ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد وهو يعم الجميع على ما قيل

وقوله ولهذا اجمع العلماء تاثيد لهذا الاصل واستدلال بدلالة الاجماع

وبيان ذلك ان العلماء من الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد

بالاقراء الحيض او الاطهار فمذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء الحيض

ومذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعايشة الاطهار وعلى هذا

الاختلاف اهل القرون التي بعدهم والامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا

منهم على ان ما عداها باطل فكذلك هذا الاختلاف يدل على ان ارادتهما

من لفظ القرء باطل باجماعهم لان الحق لا يعدوهم لما تقرر في محله فهذا هو

الاجماع ثم هذا الاجماع يدل على ان المشترك لا يستعمل للمعنيين لانه لو كان

مستعملا لهما مثل ما هجر واعني الثاني بعد ان كان مدلول اللفظ مع المعنى

الاول كيف والباب باب الاحتياط فلا سبيل الى ترك احدهما وهذا هو معنى

دلالة الاجماع قال محمد اذا اوصى لموالي بني فلان ولبني فلان موالي من

٥٣

اعلى وموالي من اسفل بطلت الوصية في الفريقين لاستحالة الجمع وعدم

الرجحان وهذا بغير الواو كما وقع في بعض النسخ استيناف من الكلام لبيان ان

هذا اي عدم الجمع بين مفهومي المشترك مذهب اصحابنا استنبطها دلالة

بمسائلهم وفي بعض النسخ وقال محمد رح اذا اوصى لموالي بني فلان فلهم

موالي من اعلى وهم الذين اعتقوا بني فلان وموالي من اسفل وهم الذين

اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي مشترك بينهما فمات الموصي قبل البيان بطلت

الوصية في حق الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير عين لاستحالة

لاستحالة الجمع لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح
بلا مرجح باطل ويرد نقض على هذا الاصل وهو انه لا عموم للمشترك او على
تعليل هذه المسئلة وهو قوله لاستحالة الجمع ما لو حلف لا يكلم موالي بني
فلان فانه يتناول الاعلى والاسفل والجواب ان منهم من جوز تعميم المشترك
في النفي فعلى قولهم لا يرد النقض واما على قول الاكثر فان المعنى الذي ادعاه الى
اليمين بغضه اياهم وهو غير متفاوت فيهما فدل على ان المراد لا يكلم من
بينه وبين بني فلان ولاء العتاقة وهو يعمهما وهذا من قبيل ترك الحقيقة
بدلالة من قبل المتكلم ويقال ان احدهما مراد بعبارة القول والآخر بدلالته لما
ذكرنا من معنى البغض وهذا كمن حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها او خنقها
بطريق الايلام يحنث لان معنى الانتهاء عن الضرب هو الكف عن الايلام فيحنث
بوجود الايلام فان قيل قوله بطلت الوصية لاستحالة الجمع وعدم الرجحان
لا يستقيم لان الاعلى اولى لانه منعم وشكر المنعم واجب اتمام منه فيصار
صرفه الى اداء الواجب اولى فينبغي ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف رح فيما
روى عنه وايضا ينبغي ان يصح اذا اصطلحوا على احد كما روى عن محمد رح لان
بطلان الوصية انما كان لجهالة الموصى له وبه يزول الجهالة كما في مسئلة
الاقرار لاحد هذين قلنا ان المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال
لثبوت ان هذا الاصل هو المذهب لعلمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق
الحكاية عنهم ههنا ولو انتهض لاثبات هذه المسئلة ابتداء كان محلا لورود
النقوض وسائر الاسئلة ولئن التزم الجواب فيقال ان شكر المنعم انما يجب على سبي

فلان لا على الموصي فكان الفريقان عنده على السواء وعن الثاني لعل ان
يكون المذكور في الكتاب فيما اذا لم يصطلحا على احد وفي ذلك يحصل الغرض
من ثبوت المذهب فامعن النظر اليه فترجو ان المسئلة لا يختص
بمحمد لكن تخصيصه في الذكر لانه راوٍ عنهم وقال ابو حنيفة اذا قال لزوجته
انت على مثل امي او كامي لا يكون مظاهرا لان هذا مثل مشترك بين الحرمة
والكرامة فلا يترجح جهة الحرمة الا بالنية وهو قول ابي يوسف ايضا اي
لو قال انت على مثل امي وكامي يرجع الى النية لينكشف حكمه فان قال اردت
الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت
الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشمل التشبيه بالعضو وهو
معنى الظهار لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق
فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت على حرام
ونوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء لان اللفظ مشترك بين
المعاني الثلثة فلا يترجح احدها الا بالنية كذا في الهداية وايراد
هذه المسئلة لاثبات ان المذهب لهم عدم الجمع بين المعاني المشتركة لانه
لو جاز الجمع لثبت المعاني الثلثة وثبت فيها الظهار ايضا فان قيل متى اجتمع
دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وقد غلب الحرام على الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة على الكرامة
والجواب الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والنكاح ثابت يقينا
فلا يزول بالشك واما الحديث ففيما اذا وقع التعارض بين دليلي

دليلي الحل والحرمة ولم يثبت الحل والحرمة كالصيد اذا رمي اليه ثم وقع
في الماء فانه لا يحل لوقوع التردد في حصول الموت انه بالرمي او بوقوعه في الماء
كذا في بعض النسخ الا ان الشان في ورود هذا السوال وقد كشفنا عن وجهه
في المسئلة الاولى وعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اذا تعين احد محتمليه
مرادا سقط اعتبار ارادة الآخر قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد بيانه
اذا قتل المحرم صيدا فجزاؤه ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في
اقرب المواضع اذا كان في برية فيقومه ذوا عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء
ابتاع بها هديا وذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق
على كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير وان شاء صام على ما ذكر
في محله وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة
وفي الارنب عناق بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم اي مثله من النعم
ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير عند محمد كالحمام
والعصفور وما اشبه ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فيوجب في الحمام شاة و
يثبت المشابهة بينهما من حيث ان كلا منهما يعب ويهدر ولنا ان المثل مشترك
بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص
في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ لا
عموم للمشترك اصلا فسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع وفيه اعتراض من وجوه احدها
ان المثل والاطلاق ينصرف الى الصورة لانه هو المماثل واما القيمة فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون
لفظ المثل مشتركا اذ المشترك ما وضع لمعنيين لكل منهما بطريق الحقيقة وهذا

حقيقة في النظير ومجاز في غيره فلا يكون مشتركا وثانيها لا نسلم ان القيمة فيما
لا نظير له كالحمام واجنبه هذا النص كيف وان الحمام والعصفور ليسا من النعم فلا
يكون المعنى مرادا بالاتفاق وثالثها ان الصحابة اوجبوا النظير
من حيث الخلقة والنظير في النعامة والظبي وحمار الوحش والارنب ولم ينقل فيه خلاف
احد فكان اجماعا على ان الصوري هو المراد سواء كان مشتركا او حقيقة ومجازا
قال ثم اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اي بدليل ظني سواء
كان خبر الواحد والقياس لان خبر الواحد ايضا يفيد العلم بغالب الرأي
كما تقرر يصير مؤولا وكذلك كل خفي ومشكل ومجمل اذا ترجح بعض وجوهه
بدليل ظني يصير مؤولا وحكم المؤول وجوب العمل به مع احتمال الغلط لان
غالب الرأي يحتمل السهو والغلط ومثاله اي المؤول في الكتاب ما قلنا اذا اطلق
الثمن في البيع بان لم يبين صفتها ولكن بين القدر نحو ان تقول اشتريت
هذا الشيء بخمسة دراهم وفي البلد نقود كالغطريفي والعدالي الا ان بعضها
غالب استعمالا كان ذلك على غالب نقد البلد وذلك اي تعيين غالب نقد
البلد بطريق التاويل لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف الغالب
فيما بينهم فيصرف البيع اليه تحريا للجواز ولو كانت النقود في البلد مختلفة في
المالية دون الرواج بان لم يكن بعضها غالبا فسد البيع لما ذكرنا من استحالة
الجمع وعدم الرجحان الا اذا بين احدها في المجلس فحينئذ يرتفع الجهالة المفضية الى النزاع
والفساد ثم ما كان لاجلها قال وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في
الآية على الوطي وحمل الكناية في حال مذاكرة الطلاق على الطلاق في من

من هذا القبيل وذلك لان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاولناه
بالحيض بقرينة لفظ الثلاثة لما قد سبق فى بحث الخاص وبقوله عليه السلام
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك النكاح فى قوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره مشترك بين العقد والوطى فحمله بعض اصحابنا على
الوطى بدلالة قوله زوجا تفاديا عن التكرار فان قيل النكاح فى الاصل
وضع للضم على ما عليه شواهد استعماله وهو موجود فى الوطى حقيقة وانما
يستعمل للعقد مجازا لانه سبب للوطى قال الشيخ فخر الاسلام النكاح حقيقة
فى الوطى وفى العقد مجاز قلنا قد اشترك فيه استعمالان شائعان للوطى
والعقد على السواء فكان محتملا لكل منهما عند الاطلاق على انه ان كان
حقيقة فى الوطى لكن زاحمه المجاز المتعارف فى سبق الفهم اليه حتى
كانت حقيقة عرفية للعقد كما كانت حقيقة وضعية للوطى وهذا
هو الاشتراك وكذلك كناية الطلاق كالبائن مثلا لانه مشترك يحتمل
ان يكون من البيان وان يكون من البين والذى من البين يحتمل ان يكون
معناه انها متبائنة عن النكاح او عن اقرانها فى الحسن والجمال او فى النسب
او فى غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع يحتمل احتمالات
كثيرة لكنها فى حال من اكره الطلاق بان سألت هى طلاقها او غيرها
كانت طلاقا تاويلا بان المراد بها الانقطاع عن وصلة النكاح
بدلالة الحال قال وعلى هذا اى على ان المحتمل للشيئين يصرف الى
احد محتمليه بدليل يفيد غلبة للظن كما فى الالفاظ المشتركة

قلنا الدين المانع من الزكوة يصرف الى ايسر المالين قضاء الدين يعني ان
الرجل اذا كان له نصاب وعليه دين مستغرق في ماله لا يجب عليه زكوته عندنا
خلافا للشافعي واذا كان له نصب من الاموال بان كان له دراهم ودنانير
وعروض وسوائم والدين يستغرق في بعضها يصرف اولا الى النقود لان
قضاء الدين ايسر منه لعدم الاحتياج فيها الى المبادلة ثم الى العروض
لانها عرضت للبيع ثم الى ما بعده من الايسر والغرض من ايراده
ههنا ان الدين يحتمل ان يقضي من النقود ومن غيرهما كاحتمال اللفظ
المشترك احد معنييه واذا تاملنا راينا الدين انما يمنع وجوب الزكوة
تيسيرا للامر عليه فوجدنا ان صرفه الى ايسر المالين اولى تحقيقا لمعنى
التيسير وفرع محمد على هذا فقال اذا تزوج رجل امراة على نصاب وله
نصاب من غنم ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال
عليهما الحول تجب الزكوة عنده في نصاب الغنم ولا تجب في الدراهم فرع محمد
على هذا الاصل ان ينصرف الدين وهو المهر الى الدراهم في المسئلة المذكورة
لانها ايسر قضاء للدين من الغنم قال ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان
من قبل المتكلم كان مفسرا وحكمه انه يجب العمل به قطعا ويقينا مثاله اذا قال لفلان
علي عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسير له ولولا ذلك لكان
منصرفا الى الغالب بنقد البلد بطريق التاويل فيترجح المفسر فلا يجب نقد
البلد وانما سمي به لانه عرف بدليل قاطع والتفسير هو الكشف التام الذي
لا شبهة فيه ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منتشرا لا شبهة

فيه وانما ذكره ليتبين المؤول ويميزه عن المفسر تميزا تاما وهو ان المؤول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي حتى لو ترجح بدليل قاطع لم يكن مؤولا بل كان مفسرا وقوله من قبل المتكلم اعم من ان يصرح المتكلم بان المراد هذا ومن ان يدل لفظه قطعا دليل في الكلام او خارجه على ان المراد هذا قوله فترجح المفسر على المؤول فان قيل ان التعارض بينهما فيترجح المفسر قلت لا تعارض بينهما حقيقة ظاهرا ولكنهما تعارضا معنى في نقد بلد وبيانه ان كلامه قبل قوله نقد بخارى يحتمل النقود وان كان يترجح نقد البلد بغالب الرأي فاذا بين نقد بخارى يترجح ذلك على نقد البلد غيره

فصل في الحقيقة والمجاز

كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شيء بعينه فهو حقيقة له اي لذلك الشيء ولو استعمل اي اللفظ في غيره اي غير موضعه يكون مجازا الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه اي ليدل عليه بنفسه بلا واسطة قرينة وهذا كالاسد فانه موضوع للهيكل المخصوص بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا انضمام قرينة فكان حقيقة فيه ولو استعمل في الرجل الشجاع كان مجازا فاذا عرفت معنى الوضع فاعلم ان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية لان من سمى كونه موضوعا لذلك انه متعين ليدل عليه ونعيته لذلك ان كان بوضع واضع اللغة كالانسان في الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان في الشرع كالصلوة في العبادة المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان في العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان العرف عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام ومنه اصطلاح الفقهاء واهل الادب وغيرهم هذا ما عليه عامة المحققين من الفقهاء واهل المعاني

واما المصنف فقيد بواضع اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية
مع انهما من انواع الحقيقة فاحتمل انه اختار مذهب بعض المشائخ وهو
ان الاسم اللغوي اذا استعمل في المعنى الشرعي لا يصير حقيقة شرعية
ولكن يصير مجازا ولهذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف
عباراتهم فيه وفي هذه العبارات خلل والاصح ان يقال الحقيقة ما وضع
واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد ذكر هذا والصحيح قول العامة
ويمكن ان يقال المراد باللغة ما يستعمله كل من الالفاظ في مخاطباتهم
اذ هي مشتق من لغا اذا تكلم وكذا اللغو الصوت مثل الوغى ويقال ايضا لغي
بالكسر اي لهج وبهذا المعنى تعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا فالتقييد
ينبغي ان يقول كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء الشئ ويراد به ذلك
الشئ ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا ولهذا
قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له
قلت لا نسلم ان قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا يرى الى ما قال الشيخ
شمس الائمة السرخسي الحقيقة اسم لكل لفظ موضوع في الاصل لشئ
معلوم سماه حقيقة بدون قيد الاستعمال فالتقييد المراد داخل في تعريف
المجاز لانه مما يريد به غير ما وضع له فلو قال المصنف ولو استعمل في غيره لمناسبة
بينهما لتم الحد قلت انه وان لم يصرح بالمناسبة لكنه مراد ثابت تقدير ا
اذ المجاز مشتهر فيما بينهم بانه استعارة لغير ما وضع له لعلاقة بينهما
ولذا ترك التصريح بها اكتفاء بشهرته فيما بينهم قال ثم الحقيقة من المجاز

لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في وقت واحد قيد بالارادة احتراز
عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما في الاستيمان على الابناء فانه
يدخل بنو الابناء في الامان احتياطا لشبهة التناول الظاهري وعن اجتماعهما
من حيث احتمال اللفظ اياهما وقال الشافعي جاز ارادتهما معا لان المجاز
يصلح مدلولا للفظ كالحقيقة ولا مانع من ارادتهما معا الا يرى انه لو
قال لا تنكح ما نكح ابوك يراد به العقد والوطي ولم يعتبر فيه استحالة كما لو
صرح وقيل لا تنكح ما نكح ابوك عقدا و لا وطيا فانه صح من غير استحالة ولنا
ان الحقيقة ثابتة ومستقرة في محله والمجاز متجاوز عن محله والشيء الواحد
يستحيل ان يستقر في محله ويتجاوز عنه في حالة واحدة كما استحال
ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا ومستعارا في حالة واحدة
ولكن هذا الوجه لما كان محل الاعتراض والجواب صفحنا عنهما حذرا عن
التطويل الى الوجه المختار لاكثر المحققين وهو ان اهل اللغة لم يستعملوا
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا اصلا فكان استعماله فيهما خارجا عن
لغتهم فلا يجوز قال ولهذا قلنا لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين سقط اعتبار الادة
نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين اي لاجل ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو الخشبة المنقورة
جاز بيعه بجنسه متفاضلا لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله عليه السلام لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان الصاع حقيقة

المكيال من الخشبية ويراد به ما يحله مجازا وقد اريد به ما يحله اجماعا فلا يكون عينها مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا الاصل مسئلة وهي انه اذا قال الرجل زينب طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم فقال لي امراة اخرى عنيت اياها يقع الطلاق على تلك وعلى المعروفة جميعا وهو جمع بينهما ولئن قيل لعل اسم الاخرى ايضا زينب فينتقض به اصل المشترك وهو انه لا عموم له لما اريد الوقاع من اية الملامسة سقط اعتبار ارادة المس باليد اي لا جل ان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المراة باليد لا يراد باية الملامسة وهو قوله او لامستم النساء الاية بيانا انه على المس من النواقض ونقل عن الشافعي انه قال احمل اية الملامسة على المس والوطي قلنا ان اللمس حقيقة في المس باليد ومجاز في الوقاع وقد اريد به الوقاع بالاتفاق حتى جاز للجنب التيمم بهذا النص فلا يراد به المس باليد لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد ثبت ان الجمع بينهما لا يجوز وقال محمد اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه هذا اذا كان الرجل حر الاصل واذا كان له موال من اعلى وموال من اسفل كانت الوصية باطلة لاشتراك الموالي بين الاعلى والاسفل وقد سبق وانما كانت لمواليه دون موالي مواليه لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني ينسبون اليه مجازا لانه سبب لعتقهم لانه حين اعتق الاول قدروا بعتقهم على اعتاق الثاني فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم سببا لعتق الثاني فكان الثاني معتق الرجل مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار ارادة الثاني ويشكل على هذا الاستيمان

على مواليه فانه يدخل موالى مواليه ايضا وسياتى الجواب عنه وفى السير
الكبير لو استامن اهل الحرب على ابنائهم لا يدخل الاحفاد فى الامان ولو
استامنوا على امهاتهم لا يثبت الامان فى حق الجدات وهذا لان اسم الاب
والام حقيقة فى الوالد والوالدة وانما يقال للجد اب وللجدة ام على سبيل المجاز
ولهذا يصح ان يقال للجد انه ليس باب كما يصح نفيه عن الوالد وقد اريد الاباء و
الامهات فى الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة لئلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا انه اريدت بقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص فقيل حرمة
الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالة النص لمعنى الجزئية والبعضية وقيل
قد اريد بالام الاصل بالاجماع وهو يعمهما فكان هذا اعمالا بعموم المجاز قال وعلى
هذا قلنا اذا اوصى لابكار بنى فلان لا تدخل المثابة بالفجور فى حكم الوصية
اى علما انهما لا يجتمعان اعلم ان المثابة التى ذهبت بكارتها بالفجور حكمها حكم
الابكار فى الاستيذان وجعل سكوتها رضا فى التزويج به عند ابى حنيفة
وقالا هى كالثيب ولهذا لا يدخل فى الوصية للابكار وقال الامام الاعظم
انما لا تدخل لان البكر حقيقة غير المثابة وانما تسمى المثابة بالزنا بكرا مجازا
لانها لم تتزوج وزادت حياء على الابكار لهذه الفاحشة فكانت مثلهن فى
حق خفاء امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون هذه المثابة مرادة
لئلا يلزم الجمع بينهما قال ولو اوصى لبنى فلان وله بنون وبنو ابنيه كانت
الوصية لبنيه دون بنى بنيه لان الابن حقيقة فى الولد مجاز فى ولد الولد

وقد اريد به الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يجتمعا وهو قول الحقيقة

وفي قولهما الكل سواء لان العموم المجاز يتناولهم فيطلق اسم البنين والعرف على الفريقين وهذا نظير ما تقدم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات

ويرد عليه اعتراض مسئلة الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنوا الابناء في الامان وهذا جمع بينهما وجوابه ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع لان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة فيثبت بمجرد الظاهر شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط ملحقة بالحقيقة والامان مما يثبت بالشبهة لما فيه من حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها وهي صورة المسالمة ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها لا تثبت بالشبهات فلا تلحق الشبهة فيها بالحقيقة وكذلك اسم الموالي يطلق على موالي الموالي فيدخلون في الاستيمان كما قررناه اتفاقا

قال اصحابنا لو حلف لا تنكح فلانة وهي اجنبية كان ذلك على العقد فلو زنا بها لا يحنث لان النكاح حقيقة في احد الشيئين اعني الوطي والعقد فاذا اريد احدهما وهو العقد لا يراد الآخر لئلا يجتمعا فالقيل كيف يقع لفظ النكاح على العقد وهو حقيقة في الوطي واللفظ عند الاطلاق انما يقع على الحقيقة وقوله كان على العقد يشير الى انه حقيقة فيه وهو مخالف لما عليه فخر الاسلام وغيره من الفقهاء على انه بناء على ما ذكر في بحث المؤول انه مشترك مؤول بالوطي قلنا انما يقع على العقد لانه اضيف الى الاجنبية وهي ليست بمحل الوطي فتركت

فترك حقيقته بدلالة المحل فصرف الى المجاز وهو العقد وهذا
محل تامل ويقال انه وان كان في الاصل وضع للوطي لكنه في العرف يراد به
العقد فصار حقيقة عرفية له فبالنظر الى ان كلا منهما حقيقة يحتمل اللفظ
احتمالا على السواء فكان مشتركا وبالنظر الى اصل وضعه كان حقيقة في
الوطي ومجازا في العقد وان كان متعارفا واما تعين العقد في الحلف لان
مبنى الايمان على العرف ولان وطي الاجنبية مهجور شرعا فكان
متروكا في العادة ولئن قال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث
لو دخلها حافيا او راكبا ولو حلف لا يسكن في دار فلان يحنث لو كانت
الدار ملكا لفلان او كانت باجرة وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك
لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث هذه
النقوض ترد على هذه الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل
منها ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها حافيا او
متنعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في الراكب والمتنعل
وقد رأيا معا ومنها اذا حلف لا ادخل دار فلان فقوله دار فلان يقع حقيقة
على المملوكة لان الاضافة بمعنى اللام وهي للملك واما مسكونة باجرة او
عارية فانما يراد به مجازا وقد قلنا انه يحنث اذا دخل اي دار يسكنها
الفلان مملوكة كانت او مستعارة او مستاجرة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز ومنها انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان فانه يعتق سواء قدم
ليلا او نهارا وهو جمع بينهما لان اليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز

وهذا اي ارادتهما معا اذا لم يكن له نية فان نوى حقيقة كلامه يصدق في هذه المسائل كلها قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم العرف و الدخول لا يتفاوت بين الفصلين و دار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له و ذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا له او كانت باجرة و اليوم في مسئلة القدوم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيف الى فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول ان وضع القدم يراد به الدخول عرفا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لا وضع القدم بعينه حتى لو وضع القدم ولم يدخل لا يحنث لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول فصار كانه قال لا يدخل والدخول عام يوجد حافيا و متنعلا وراكبا فيعم الحنث لعموم المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان دار فلان يراد بها نسبة السكنى مجازا لان الباعث له على الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وانما يحمل ذلك على الامتناع عن دخول دار يسكنها فلان ومن ملاقاته وهو يعم المملوكة وغيرها فاذا دخل دارا مملوكة لفلان وهو ساكن فيها فانه يحنث لوجود السكنى لا لوجود الملك ولهذا لو كانت الدار مملوكة لفلان وهو غير ساكن فيها لا يحنث كذا ذكر شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه فكان عموم الحنث لعموم نسبة السكنى مجازا عاما لا بطريق الجمع بينهما فان قلت ذكر في فتاوى قاضي الامام فخر الدين و في فتاوى الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان ولم يسكنها فلان وهذا هو الجمع بينهما قلت على هذه الرواية يجعل قوله دار فلان

عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى
والملك كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد كالدخول والخروج
يراد به مطلق الوقت في العرف والاستعمال واذا قرن بفعل يمتد كاللبس والصوم
والركوب يراد به النهار وهذا لان ذكر اليوم ظرف فيه الفعل المقترن به فاذا
كان الفعل ممتدا يقتضى ظرفا ممتدا وهو النهار واذا كان غير ممتد يكفي له نفس الظرف
وهو مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار بخلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان فانه
لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخاص كالنهار للبياض الخاص لا يحتمل غيره
فثبت ان عموم الحنث في هذه المسائل بطريق ترك الحقيقة الى عموم المجاز لا بطريق
الجمع بينهما لكن ترك الحقيقة في الاولى والثالثة بالعرف والعادة وفي الثانية
بدلالة من قبل المتكلم فاعرفه فللقائل ان يقول ان ما ذكرتم لو صح ينتقض بقوله
لامراته امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه اريد به بياض النهار وقلت المراد
بالفعل المقترن باليوم المظروف العامل فيه لا المضاف اليه وهو الحرية في قولنا
عبده حر يوم يقدم فلان وهو لا يمتد وفي هذه المسئلة هو الامر باليد وهو
مما يمتد نقول هذا خلاف ما ذكر في الكتاب ومع ذلك ينتقض بقوله انت
طالق يوم لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد

قال ثم الحقيقة ثلثة انواع متعذرة ومهجورة ومستعملة ففي القسمين
الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق نظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة
او من هذا القدر ينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى لو اكل
من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث فقوله متعذرة

وهي الا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة كاكل النخلة فانه لا يوكل عينها
الا بكلفة ومشقة ومهجورة وهي ما ترك الناس العمل به وان تيسر
الوصول اليه كوضع القدم ومستعملة وهي بخلافهما اى تيسر الوصول اليه
ولا يترك الناس ففي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اذ لم يبق
الحقيقة لان هذه الحقيقة لا تزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف
اليها لتعذر الوصول اليها وللهجران فى العادة فيصار الى المجاز صونا عن
الالغاء فى كلام العاقل اى انما لم تعتبر المتعذرة اذ احلف لا ياكل من هذه الشجرة او
من هذه القدر كان حقيقة الكلام فيهما اكل عين الشجرة واكل عين القدر واكلهما
متعذر لا يتيسر الوصول الا بكلفة ومشقة فيصار الى المجاز وهذا لان الظاهر ان
المتكلم انما امتنع بالحلف عما يباشر فعله بلا كلفة ومشقة فيهما الى المجاز فى
المسئلتين اى كل الثمرة واكل ما يطبخ فى القدر قالوا اذا كانت الشجرة مما لا يؤكل ينصرف
السكر فى يمينه على عينها وان لم تؤكل فعلى ثمرتها وان لم تكن لها ثمرة كالخلاف فيقع
على ثمنها وانما قلنا حقيقة الكلام اكل عين الشجرة والقدر لان من للتبعيض فانا
معناه لا ياكل بعض الشجرة والقدر لقائل ان يقول ان من ههنا
لابتداء الغاية وغيره من المعانى مجاز عند علماء العربية لانه
حقيقة للتبعيض ايضا لكن لا يخفى فى ان قوله لا ياكل من هذه القدر لا يستقيم
معنى التبعيض وغيره الا الابتدائية فاذا كان المناسب الابتدائية كانت فى
المثال بطريق الحقيقة فلا يكون حقيقة الكلام اكل عين القدر بل يكون
حقيقته الكل ما فيها او منها قال وعلى هذا قلنا اى على ان فى المتعذرة والمهجورة

يصرفها الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لا يشرب من هذا البئر ينصرف ذلك اي
حلفها الى الاغتراف مع ان حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية فيقتضي ان
يكون ابتداء شربه من البئر وذلك في الكرع لا غير لكنه متعذرة فيترك ويصار
الى المجاز حتى لو فرضنا انه لو كرع منه بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق لان
الحقيقة لم ترد به اصلا وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة
لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كرعا
اذا تناوله بفمه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا بالاناء وغرفت الماء
بيدي غرفا واغترفت منه ثم قيل هذا اذا لم يكن البئر ملأى وان كانت ملأى فينصرف
يمينه على الكرع عند الامام وعندهما على الاغتراف ونظير المهجورة اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم مهجورة عادة لان الناس ما تعارفوا منه
الا الامتناع عن وضع القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف فيحنث كيف
دخل وفي قوله ارادة وضع القدم اشارة الى ان المعتبر الهجران في الارادة لا في
الاستعمال وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة المهجورة متروكة التوكيل بالخصومة
ينصرف الى مطلق جواب الخصم حتى يسع الوكيل ان يجيب بنعم كما يجيب بلا
لان التوكيل بحقيقة الخصومة مهجورة شرعا وعادة وبيانه اذا وكل رجلا بالخصومة
فاقر على موكله بالدين فعند القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول
وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة
وهو ضدها فلا يصح لانه خلاف ما امر به وفي الاستحسان يجوز وهو قول علمائنا
الثلاثة لان الحقيقة الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا

والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان النظر من حال المسلمين ان يتنحوا عن
مهجور الشرع لديانتهم وعقلهم فيترك ويراد بها جواب الخصم وهو باطلاقه
يتناول الاقرار والانكار وهذا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب
لان الخصومة سبب الجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار
بعض الجواب ويرد نقضا عليه قوله لا ياكل لحما فانه يحنث باكل لحم الادمي
مع ان اكله مهجور شرعا وقوله لله علي صوم هذه السنة فانه يتناول
الايام المنهية حيث يجب قضاءها وكان ينبغي ان يترك اطلاق اللحم
وان يراد اكثر السنة تركا للحقيقة كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب
من هذه البير فقال ولو كانت الحقيقة مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف
اي متبادر الى الفهم فالحقيقة اولى بلا خلاف كما في اكثر الحقائق وان
كان لها مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة لان العمل بالاصل
ممكن فلا يصار الى الخلف عند وجوده وعندهما العمل بعموم المجاز اولى لان
المفهوم هو المعنى والمعنى المجازي ههنا راجح لانه اشمل لدخول حكم الحقيقة
تحت عمومه فكان اولى مثاله اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف
ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده
لان الحقيقة مستعملة لان الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى
فيؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد يؤكل ايضا نيا حبا حبا عند
الضرورة فكانت اولى حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث لانه ليس
باكل الحنطة حقيقة وعندهما ينصرف الى ما يتضمنه الحنطة بطريق عموم

المجاز فيحنث باكلها وباكل خبز الحاصل منها للتعارف اذ المفهوم من
قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من
اجزاء الشعير ويشكل على هذا ما اذا حلف على حنطة لا بعينها فان
قوله فيه كقولهما على ما روي عنه وكذا مسئلة الشرب وهو لو حلف
لا يشرب من الفرات فانّ عنده ينصرف الى الشرب منها كرعا لان ذلك
حقيقة كلامه لان من لابتداء الغاية او للتبعيض فيقتضي ان يكون ابتداء
شربه منها وذلك في الكرع وهي مستعملة في عادتهم فينصرف اللفظ
اليه وعندهما يقع على شرب مائها لانه هو المتعارف من الكلام يقال
بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به شرب مائها على
الاطلاق فيحمل عليه بعمومه ويشكل هذا الاصل اي الحقيقة المستعملة اولى
بما اذا حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف وبما
اذا حلف لا ياكل شواء فانه يقع على اللحم ايضا دون الباذنجان والجزر لانه
يراد به اللحم المشوي عند الاطلاق فان الحقيقة وهو مطلق المطبوخ والمشوي
مستعملة لان غير اللحم ايضا يطبخ ويشوى فيوكل مع انها تركت بالعرف
ثم المجاز عند ابي حنيفة خلف عن الحقيقة في حق اللفظ وعندهما خلف
عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها الا انه
امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا صار الكلام لغوا وعنده يصار
الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن
الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل بها

وقيل انه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وقيل ان الحقيقة والمجاز من
اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا و
المجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في جهة الخلفية فعنده خلف عنها في التكلم
وعندهما في الحكم توضيحه ان عنده التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم
بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم وهو الشجاعة
ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم كما يثبت الحكم في الحقيقة بناء على
صحة التكلم وعندهما هذا اسد للشجاع خلف في اثبات الشجاعة عن قوله
هذا اسد للهيكل في اثبات الاسدية هذا هو المراد من خلفية حكم المجاز
عن حكم الحقيقة عندهما لما تقرر انهما من اوصاف اللفظ لا من اوصاف
المعنى اتفاقا وليس المراد ان شجاعة الشجاع خلف عن اسدية الهيكل هذا
ما اختاره المحققون في تفسير الخلفية على القولين لهما ان الحكم هو المقصود لا
نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتباره في غيره
وللامام ان الحقيقة والمجاز من جنس الالفاظ باجماع اهل اللغة فكان لفظ
المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة وتظهر ثمرة الخلاف في انه يشترط لثبوت المجاز
امكان الحقيقة في نفسها عندهما رح حتى لو لم تكن ممكنة لا يصار الى المجاز
وصار الكلام لغوا وعنده رح يصار الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة في
نفسها مثاله اذا قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني لا يصار الى
المجاز ويلغو الكلام عندهما وهو القول الاول للامام لان هذا الكلام
لا ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو البنوة لاستحالتها ههنا فلا يثبت به

به الحرية خلفا عنها وعنده يصار الى المجاز وهو العتق لان المجاز خلف عنها في التكلم وقوله هذا ابني كلام صحيح موضوع لثبوت المعنى بصيغة وهو البنوة الا انه امتنع الحقيقة ههنا فيصار الى المجاز وهو العتق لانه لازم البنوة فيعتق كما اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب واما اشتراط امكان الحقيقة في محل المجاز فغير صحيح الا يرى ان قوله هذا اسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور الاسدية تحقيقا في الرجل الشجاع ويرد على ذلك قوله لعبده الصغير هذا جدي فانه لا يعتق عليه مع ان لازم الجدية العتق وقد امتنع العمل بها فكان ينبغي ان يثبت المجاز لكن الامام البزدوي ذكر انه لا رواية في قوله هذا جدي فلا يرد اشكال على ذلك ويرد ايضا قوله لعبده هذا ابنتي فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى المجاز وهو العتق واجيب بان قوله هذا ابنتي اقرار بما هو سبب الحرية وحكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليست بمحل لذلك فيه اشكال وهو ان قوله هذا ابنتي كلام تام من مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغة الا انه امتنع العمل ههنا بالحقيقة فينبغي ان يصار الى المجاز بعين ما ذكرتم في قوله هذا ابني وعلى هذا اي على الاصل المذكور وهو الخلفية في التكلم او في الحكم يخرج الحكم في قوله لفلان علي الف او على هذا الجدار وقوله عبدي حر او حماري حر ان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما وحرية احدهما بلا تعيين وهي غير ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار والحمار ليسا محلا لثبوت الالف وثبوت الحرية فعندهما يصير الكلام لغوا كما في المسئلة السابقة

وعنده يصار الى المجاز وهو ان يراد به ما يحتمله الحرية ولزوم الالف فجعل كلمة او بمعنى الواو وقال ولا يلزم على هذا هذا جواب سوال يرد على الاصل المذكور لابي حنيفة وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط صحة الحقيقة من حيث انه كلام تام مفيد للمعنى قوله لامرءته المعروفة النسب من غيره هذه ابنتي تعين اثبات البنتية لثبوتها من غيره ولا يجعل مجازا عن الطلاق مع انه كلام تام مفيد بنفسه بل صار الكلام لغوا سواء كانت المراة اصغر سنا منه او اكبر لان هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافيا للنكاح فيكون منافيا لحكمه وهو الطلاق وتقرير الجواب انه لا يمكن ان يجعل مجازا عن الطلاق المحرم لان حقيقة البنتية منافية للنكاح فكانت منافية لحكمه وهو الطلاق لانه من احكام النكاح فلا يصح ان يذكر البنتية ويراد بها الطلاق لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف هذا ابني فان البنوة لا تنافي ثبوت الملك الا ترى ان الاب يملك الابن اولا ثم يعتق عليه فلا تكون منافية للعتق فتصح استعارتها للعتق وللقائل ان يعترض عليه من وجهين احدهما ان ثبوت هذه المنافات لا تنافي وجود الاتصال بينهما بوجه خاص هو مطلق الحرمة الا ترى ان استعارة الاسد للانسان بجامع الشجاعة صحيحة مع تحقق التضاد والتنافي بينهما اذ الناطق غير الناطق مما لا يجتمعان ومما يشعر بالاتصال بينهما انه اذا قال انت علي مثل امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق تشبيها بالام في الحرمة مع ان التنافي الذي في هذه ابنتي واقع فيه فعلم ان الاتصال والمناسبة في مطلق الحرمة

يكفي لوقوع الطلاق الا يرى ان الاستعارة بين الهبة والصدقة صحيحة لجامع معنى التمليك مع ان التنافي بين لازميهما واقع لان التمليك الثابت في الهبة يستند على صحة الرجوع والثابت بالصدقة يستند على عدم صحته فبينهما مباينة مع جريان الاستعارة وثانيهما انه اذا تجاحد المتعاقدان في البيع يجعل ذلك مجازا عن الفسخ مع ان الجحود عدم البيع من الاصل وهو ينافي الفسخ الذي يستلزم سبق البيع كذا في بعض النسخ

فصل

في تعريف طريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع مطردة بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم وهي استعمال اللفظ للمعنى المجازي وذلك لاتصال ومناسبة بين الشيئين اي الحقيقة والمجاز والمناسبة قد يكون من حيث المعنى كالشجاع يسمى اسدا لوجود المعنى الخاص للاسد وهو الشجاعة وقد يكون من حيث الذات كما يسمى الحدث غائطا والغائط في كلام العرب المكان المطمئن من الارض ولكن بينهما اتصال من حيث الذات لان كل من اراد ذلك الامر يختار مكانا مطمئنا فيسمى باسم الغائط لاتصال ذاتيهما مجاورة ثم لما رايت للاستعارة في اللغة مسلكين فلها في الالفاظ الشرعية ايضا كذلك فالاستعارة بالمعنى كاستعارة الحوالة للوكالة لتشابههما في المعنى لان معنى الحوالة النقل للدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر

قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم واما الاستعارة بالاتصال
صورة اي فانا نوعان الاستعارة بين السبب والحكم والاستعارة بين العلة
والحكم وترك المصنف ذكر الاستعارة بالمعنى وحصرها في المشروعات على نوعي الصوري
ولم يتعرض للقسم المعنوي اصلا ولعله عنده الغالب والله اعلم بذلك والفرق
بين السبب والعلة ان العلة ما يوجب الحكم بنفسه اي من غير واسطة شيء والسبب
ما يفضي الى الحكم بواسطة علة تقع بينهما وهذا كالبيع فانه يوجب ملك الرقبة
من غير واسطة شيء فكان علة له ويوجب ملك المتعة في الاماء بواسطة ملك
الرقبة فكان سببا له والسبب المحض عندهم ما يكون مفضيا الى الحكم من غير
ان يضاف اليه العلة المتخللة بينهما كدلالة السارق على مال انسان ليسرقه
لان علة تلف المسروق وهي السرقة لا يضاف الى الدلالة وان اضيفت
العلة الى السبب كان سببا بمعنى العلة كسوق الدابة فان علة تلف ما تلف بوطئها
فعل الدابة لكن لما كانت مجبورة عليها غير مختارة كان فعلها مضافا الى سائقها
وليس المراد بالسبب المحض هنا ذلك بل المراد غير العلة مطلقا سواء كان بمعنى
العلة او خاليا عن معناها لانه مثل بالتحرير لزوال ملك المتعة والعلة
المتخللة وهي زوال ملك الرقبة مضافة الى التحرير فعلم ان المراد به مطلق
السبب وانما اكده بالمحض لان السبب قد يسمى علة مجازا فدفع به ذلك
الاحتمال فالاول منهما اي الاتصال بين العلة والحكم يوجب صحة الاستعارة
من الطرفين حتى جاز ذكر العلة وارادة الحكم وكذا عكسه لان كل واحد منهما
مفتقر الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مضافا اليها وتابعا لها من

من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا لحكمها حتى لا تكون مشروعة في محل
لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم
وتابعة من حيث الغرض واذا كان كذلك استوى الاتصال كل واحد منهما بالآخر
فيعم جواز الاستعارة من الجانبين والثاني اي الاتصال بين السبب والحكم
يوجب صحتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع اي السبب للحكم
دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا
بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم
والمسبب مفتقر الى السبب كافتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب
وارادة ما هو من لوازمه نفل به واما السبب فيستغني في ذاته عن المسبب
لقيامه بنفسه في حصول حكم الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به من الامور
الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة
جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل به الحل فاذا كان
كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا لازما له لعدم افتقاره اليه
فلا يجوز استعارة المسبب له الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز
كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص
الخمر بالعنب لان المسبب اذا اختص بالسبب صار في معنى العلة مثال الاول
اي الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف العبد فباعه ثم ملك نصفه الآخر لم يعتق ما لم يجتمع في ملكه كل العبد
ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واشترى نصف العبد فباعه ثم اشترى نصفه

نصف الآخر عتق نصف الثاني وذلك لان الملك المطلق يقع على كماله وذلك
بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي
درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه
بعد صار حانثا فثبت ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرق فلما عرفنا و
الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في
كونه مشتريا بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتريا بعد الزوال لا يتوقف
على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه
لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع نصف الاول فقد
اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث ووضع المسئلة في عبد منكر لانه اذا كان
عقد اليمين على ملك عبد بعينه او بشراء عبد بعينه والمسئلة بحالها
يعتق في الفصلين لانه اذا اشار الى المعين فقد قصد نفي الملك عن المحل وذلك
يحصل في المحل بازمنة متفرقة واذا لم يشر الى المعين فقد قصد نفي الغناء عن
نفسه والغناء لا يحصل الا بملكه مجتمعا فيعتق لوجود الشرط ولو عني بالملك
الشراء او بالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز لان الشراء علة الملك لانه
وضع لايجاب الملك بلا واسطة والملك حكمه فتمت الاستعارة بين العلة
والمعلول من الطرفين هذا اعني بالملك الشراء او بعكسه مقصود بالتمثيل
اما ايراد المسئلة فلبيان ما بين معنى الشراء ومعنى الملك من التفاوت حتى
يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى وقوله الا انه فيما يكون تخفيفا
في حقه لا يصدق في حق القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم

لعدم صحة الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال لو صحت الاستعارة
من الجانبين ليصدق في قوله ان اشتريت اذا اراد به الملك واللازم
منتف حتى يحكم القاضي بعتق النصف وتقرير الجواب انه انما يصدق
لانه ادعى خلاف الظاهر وفيه تخفيف فكان مظنة التهمة فلا يصدق
في نزاع الحقيقة في القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة
ولهذا يصدق في الديانة ومثال الثاني اي الاستعارة بين السبب والحكم
اذا قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته
يوجب زوال ملك الرقبة وبواسطته يوجب زوال ملك المتعة
فكان سببا محضا لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار للطلاق
الذي هو مزيل ملك المتعة لا يقال لو جعل اي التحرير مجازا عن
الطلاق فيوجب ان يكون الواقع به رجعيا كصريح الطلاق
وهو مذهب الشافعي لانه اذا استعير له واريد به كان هو
العامل لانا نقول نحن لا نجعل اي التحرير مجازا عن الطلاق بل
نجعله مجازا عما يزيل ملك المتعة وذلك في البائن اذ الرجعي لا يزيل
ملك المتعة عندنا وعنده يزيل حتى يرجع بالقول او لا لان في
الرجعي له ان يرجع بدون النكاح لبقاء ملك المتعة ولقائل
ان يقول اما ان تجعله مجازا عن الازالة التي هي موجب الطلاق
او عن التي هي مسبب التحرير فان جعلته مجازا عن الاول ينبغي ان
يقع به الرجعي اذ هو موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني

كما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره و يسمى الفقهاء الفاظ الطلاق البائن
لم تتعارف بكنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة ولم يجعل عبارة عن
الطلاق وانها عاملة بموجباتها ولذلك جعلناها بوائن فانقطعت لها
الرجعة فكذلك اى الازالة التي هي موجب الفاظ التحرير لا يقطع ملك النكاح لان
موجبها زوال ملك المتعة الذى ثبت بملك اليمين وذلك يعتمد ملك اليمين و
ذلك في المنكوحة فلا يقبل زواله ثم التحقيق في هذا المقام هو ما ذكره
صاحب الميزان وهو ان اللفظ اذا استعير لشيء يكون العامل هو اللفظ المستعار
لا انه صار عبارة عن اسم المستعار له كانه ذكره باسمه صريحا هذا قول مشايخنا
وعامة اهل الاصول وهذا لان مبنى الاستعارة على التشابه بين الحقيقة
والمجاز في معنى لازم لها فالمقصود من استعارة الاسد للشجاع في قولنا هذا اسد
مثلا هو مدحه باثبات شجاعة الاسد له لا بمطلق الشجاعة المستفادة من
مجازه وهو هذا شجاع والا لا يكون مدحا فعلى هذا قولنا حررتك مستعار
لازالة ملك المتعة لكن باثبات ازالة التي هي لازمة التحرير وهي الازالة عن
ملكه بالكلية ثم قوله ولو قال لامته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح تمثيل
لقوله لان استعارة الحكم للسبب لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به الفرع والفرع
لا يجوز ان يثبت به الاصل وهذا الكلام موضع الاختلاج وهو ان ذكر الاصل
والفرع يشير الى ان المعنى في عدم جواز الاستعارة هو ان في استعارة الحكم
للسبب اثبات الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح فهذا مما لا يرى له معنى يمنع الاستعارة
لانه ليس في الاستعارة من الاستتباع والاتباع شيء الا يرى ان استعارة اسم

اسم الاسد لعلي رض كانت صحيحة وان كانت شجاعته فائقة على شجاعة
الاسد بكثير والاقوى لا يليق ما دونه وما كانت تسميته بالاسد الا بطريق
من طرق المجاز وبه صرح في ميزان الاصول وان اريد به الافتقار من
جانب الفرع واستلزامه للاصل في وجوده فذلك لشائع العام لسلوك
طريق المجاز في مذهب اهل اللغة وعلى هذا اي على ان استعارة السبب
للحكم صحيحة لغة وشرعا نقول ينعقد النكاح بلفظ التمليك والهبة
والبيع لان الهبة بحقيقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة توجب
ملك المتعة في الاماء فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة
فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا ينعكس حتى
لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح فان قلت ملك المتعة في النكاح
غير ما ثبت في ملك اليمين فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين
والظهار ونحوها والثاني لا يقبل ذلك كله فلم يكن الفاظ التمليك سببا
لهذا النوع من ملك المتعة قلت ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي
وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين وتغاير الاحكام لتغايرهما
حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح ثبت مقصودا وفي ملك اليمين يثبت تبعا
قال ثم في كل موضع يكون المحل متعينا لنوع من المجاز لا يحتاج فيه الى النية كما اذا
قال للحرة الاجنبية ملكتك نفسك فقالت ملكت ينعقد النكاح لان النية
لتعيين احد المحتملين ولا احتمال ههنا بل بين انه ينعقد النكاح بلفظ الهبة
التمليك بدون النية لانه تعذر اثبات الحقيقة وهو ملك الرقبة فصار

مجازا عن ملك المتعة صار على الالغاء هكذا قيل لكن ارادة مضمونه لا يطابق

بسياق كلامه ويخل بمقصوده مخل الاباعد والاجانب الدال عليه الفهم السليم

والذوق المستقيم على انه ذكر فى بعض الفتاوى ويشترط فيه نية النكاح ولا

يقال لما كان امكان الحقيقة شرطا لصحة المجاز عندهما كما مر فى مسئلة هذا

ابنى كيف يصار الى المجاز فى صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان الحقيقة وهو

تمليك الحرة بالبيع والهبة محال فاذا استحالت الحقيقة بطل المصير الى

المجاز لانا نقول ذلك اى تمليك الحرة بالبيع والهبة ممكن فى الجملة بان

ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وصارت مملوكة ومثل ذلك الامكان

فى الحقيقة يكفى للمصير الى المجاز كما فى مسئلة مس السماء واخواته بيانه اذا حلف

ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليطيرن فى الهواء فانه يجب الكفارة

لهذه الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو فى هذه الايمان

مستحيل عادة فكان ينبغى ان لا تجب الكفارة لاشتراط تصور الاصل

لثبوت الخلف كما فى الغموس فانه لا ينعقد سببا للكفارة لعدم تصور

البر لكن البر فى هذه الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل العجز

الحالى العادى الى الكفارة **فصل فى الصريح والكناية** الصريح لفظ يكون

المراد به ظاهرا كقوله بعت واشتريت وامثاله اى ظهورا بينا وكشفا تاما

بحيث يفهم بمجرد اطلاق اللفظ حتى قام لفظه مقام معناه وتعلق الحكم بعين

الكلام حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وانت

حرة يقع الطلاق والعتق وان لم يكن له نية الطلاق والعتق لوجود

صريحا لتعقلهما ولهذا اي لزيادة الوضوح والكشف التام سمي صريحا لانه فعيل
بمعنى فاعل من صرح اي خلص وانكشف ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر
الابنية فان قيل يدخل في تعريفه الظاهر والنص والمفسر والمحكم قلت لا يستبعد ان يصدق
بعض اقسام هذا التقسيم مثلا قسما من التقسيم الآخر كالخاص يكون حقيقة ويكون
صريحا والفرق بينهما بالاعتبار وذلك بين الصريح والظاهر ان ظهوره بالاستعمال
وظهور الظاهر بنفس الكلام وظهور النص بالسوق وحكمه اي حكم الصريح انه يوجب
ثبوت معناه باي طريق كان من اخبار او نعت او نداء ومن حكمه انه يستغني عن النية
ويتفرع على هذا فرعنا اذا قال انت طالق او طلقتك او يا طالق يقع به الطلاق نوى به الطلاق
او لم ينو وكذلك لو قال لعبده انت حر او حررتك او يا حر فيقع به العتاق نوى
او لم ينو لانه صريح في هذه الانواع وهي الاخبار والنداء والنعت الا ان لفظ
المنادى اذا كان غير صريح لا يثبت به موجبه الا بالنية اي انه اذا قال لعبده
يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة ولو قال يا حر يعتق وان لم ينو وهذا
لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى
الاسم ولفظ يا حر صريح في العتق فيقوم لفظه مقام معناه ولا كذلك يا ابني
فلا يقوم لفظه مقام معناه ولقائل ان يقول هذا الاصل ينتقض بقوله
لامرأته يا طالق بائن فانه لا يطلق به الا بالنية كذا في الذخيرة وعلى هذا اي
على ان الصريح ظاهر المراد يثبت معناه باي طريق كان قلنا التيمم يفيد
الطهارة لان قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بعد قوله فتيمموا صعيدا
طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج

صريح في حصول الطهارة به لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة
واثبات الطهارة ومستعمل لهما والمراد ليطهركم بهذا الصعيد او
باستعمالها فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء وهو
حجة على الشافعي رح في انه لم يجعله طهارة مطلقة وللشافعي رح فيه قولان احدهما
انه طهارة ضرورية والآخر انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث اي ما ذكرنا
حجة على الشافعي في انه لم يجعله طهارة مطلقة فقال في قول انه طهارة ضرورية
اي لا يحصل به الطهارة الا عند ضرورة اسقاط الفرض عن ذمته وقال
في قول انه ساتر للحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا رأى
الماء فصار كطهارة المستحاضة وهذا لان التراب ملوث في طبعه لا
مطهر وانما جعل الشارع استعماله طهارة او ستر الحدث عند ضرورة
لكنا نقول انه طهارة مطلقة بصريح النص فكان خلافه خلاف النص
الصريح بالرأي فان قلت كونه طهارة ثابت بقوله تعالى ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج لان الحرج المنفي انما يلزمه على تقدير ان لا يرخص
في التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ان لا يرخص في التيمم ولكن
يريد ليطهركم اذا اضطررتم اليه لفقد الماء للصلوة فيقتضي ان يكون
التيمم طهارة ضرورية قلت ان النص يقتضي ان يكون المصير الى التيمم عند
العجز عن الماء فاذا استعمله يكون طهارة على الاطلاق عملا بصريح لفظ
التطهير فجعله ساتر الحدث او طهارة ضرورية حتى اقتصر طهوريته في
حق فرض واحد دون غيره يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف

الاختلاف في تخريج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت واداء الفرضين
بتيمم واحد وامامة المتيمم للمتوضئين وجوازه بدون خوف تلف النفس او العضو
بالوضوء وجوازه للعيد والجنازة وجوازه بنية الطهارة فمنها التيمم عنده
لا يجوز قبل وقت الصلوة لان الضرورة الى اسقاط الفرض انما يتحقق في وقت
الصلوة فلا يجوز قبلها ومنها انه لا يصح اداء الفرضين بتيمم واحد عنده
لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة يرتفع بالفرض الواحد
لكن الداعية الى فرض الآخر هي الضرورة المتجددة فيجب لها تيمم آخر
ومنها امامة المتيمم للمتوضئين فانها لا يصح عنده لانه طهارة ضرورية
والوضوء طهارة اصلية فلا يصح بناء القوى على الضعيف كامامة المومي
للراكع والساجد ومنها لا يجوز للمريض الا اذا خاف تلف النفس والعضو
بالوضوء عنده لعدم الضرورة في مادون ذلك ومنها انه لا يجوز للعيد والجنازة
لانهما يقضيان عنده مع عدم تكرارهما فلا يتحقق الضرورة ومنها انه
لا يجوز بنية الطهارة بل يشترط نية التيمم للفرض لان الضرورة لا يتحقق
الا للصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا على خلاف ما ذكر من انه
طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب هذه الاحكام كما يترتب على الماء
الا ان محمدا رح خالف ابا حنيفة رح وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئين
وهو مبني عليه ايضا قال والكناية ما استتر معناه استتارا لا يظهر مراده
للسامع الا بدليل التأمل وقرينة زائدة من ماخوذ من قولهم كنيت او كنوت
قال قائلهم واني لأكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح

والكلام ههنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية كالكلام الذي سبق في دخول

الظاهر والنص والمفسر في حد الصريح قال القاضي الامام ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى

كناية ولهذا سُمّي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة والمجاز قوله

والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يومي الى انه ليس بكناية حقيقة و

انما يجعل كناية حكما لوجود معنى التردد فيه كما في الكناية وهو خلاف ما نقل

عن القاضي وغيره فانه يقتضي ان يكون هذا المجاز كناية حقيقة قال وحكم

الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل

وجوها فلا بد من دليل يزول به التردد و يترجح به بعض الوجوه على بعض الآخر

بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم ينو معنى بلفظ الطلاق مثلا يثبت مراده

و يقع الطلاق لان لفظه قائم مقام معناه فلا حاجة الى النية فان قيل اشتراط

النية او دلالة الحال لثبوت الحكم في حق المتكلم او في حق السامع لا سبيل

للاول لان المتكلم اذا حضرته النية يثبت المراد في حقه وان لم تحضره النية

لا يكفيه دلالة الحال وكذا الى الثاني لان السامع انما يثبت المراد في حقه

بدلالة الحال او غيرها واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه لا يثبت

الحكم في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة الحال لا تقوم مقام النية قلت لعل ان يراد

ثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية و في حق السامع بدلالة الحال و قرينة غيرها

او يراد انما يثبت حكما اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلامه احد معانيه بان قال

نويت او اردت به كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال او غيرها على استعمال هذا

اللفظ لذلك المعنى كالكناية الطلاق حال مذاكرة الطلاق فانه يقع بها الطلاق

بدلالة الحال وان قال لم اتكلم لا انوي به الطلاق ولهذا المعنى اي كان الكنايات وفيه
استتار المراد سمى الفقهاء لفظ البينونة والتحريم ونحوهما كنايات في باب الطلاق بمعنى التردد
واستتار المراد فيه لانه يعمل عمل الطلاق وانها ليست بكنايات حقيقة لكونها ظاهرة المراد
في نفسها الا يرى انه اذا قيل بانت سعاد وبان مني الشباب لم يستتر وكذا حرام
لمعنى المنع ظاهر وانما كانت كناية في الطلاق لانه اذا قيل انت بائن وحرام حصل فيه التردد
والاستتار لان البينونة في حقها يحتمل ان يكون عن وصلة النكاح او عن المعصية
عن الخيرات او عن امثالها في الشرف والحسن والورع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما على الزوج
او على غيره من الرجال وان يكون ممنوعة عن المعاصي او عن الخيرات او عن الوالدين او عن
الخروج والبروز فاذا ثبت الاحتمال فيهما من وجوه استتر مراده من قوله مثل انت بائن او
حرام فلذا سمى كناية ههنا اي في باب الطلاق قوله لانه يعمل عمل الطلاق اشارة الجواب اشكال
مقدر وهو ان يقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع
الطلاق الرجعي كما قال الشافعي وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود والوقوع ها عندكم
البائن فاشكل الامر في جعلها كناية عن الطلاق ونقل بالجواب انه لهذه الالفاظ حقائق من
البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها ولا ضرورة الى جعلها بمعنى الطلاق لانها تنصرف بصيارة ... ففيه
الى محلها فيعمل بموجباتها وهي البوائن وانما يقع الرجعي بها اذا جعلت بمعنى الطلاق لا ضرورة
البتة ثم سميت كنايات لاحتمالها وجوها كمثال الالفاظ المشتركة فاستتر مراده كالاستتار
في الكنايات الا انها ليست كنايات عن صريح الطلاق وتتفرع منه اي يتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ قطع النكاح
حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة اي ثبتت في حق المستحق ام لا ثم قوله لا يحتمل واستمر
... واستثنى فانها يقع بها الرجعي لا لانها موجبها من البينونة والحرمة ... قلنا ...

لما تقرر في محله قال ولوجود معنى التردد واستتار المراد في الكنايات لا يقام
بها العقوبات حتى لو اقر على نفسه في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه الحد ما لم
يذكر اللفظ الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة ولو قذف
رجل رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لا يجب عليه الحد لاحتمال التصديق له في
غيره لما ذكر من احتمال الوجوه لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف
لانها تندرئ بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبه
للاستتار المذكور حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يجب الحد
ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأته جامعتك جماعا حراما او قال
لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لعدم التصريح وكذا
لو اقر على نفسه بلفظ الاخذ في السرقة ولهذا قلنا لو قذف رجل آخر
بالزنا فقال الآخر صدقت لم يحد هذا الثالث عند علمائنا الثلثة
لان تصديق القاذف قذف كناية لكن التصديق لما احتمل وجوها مختلفة
من انك صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن او صدقت في غيره فلم يكن
تصريحا في القذف فلم يجب الحد فان قيل يشكل هذا بما لو قذف رجل رجلا
بالزنا فقال هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس بتصريح بالنسبة
الى الزنا قيل ان كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى
قلنا في قول علي رض انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا و
اموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت بها
فهذا الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكانه نسبه الى الزنا قطعا كما

كما هو موجب العام عندنا **فصل** فى المتقابلات اى المتضادات نعنى بها

الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفى والمشكل والمجمل و

المتشابه ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفى وضد النص المشكل والتضاد عبارة

عن عدم اجتماع بين الشيئين فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة

كالظهور والخفاء فان قيل ما لهذا القسم خص ببيان ما يقابله من الاضداد

والتقابل واقع فى غيره ايضا كالخاص يقابل العام والمشترك يقابل المؤول والحقيقة

يقابل المجاز والصريح يقابل الكناية قلت لا تخصيص فان كل قسم كالخاص ذكر

مع ما يقابله وكذا الى سائرها واما تخصيص هذا الوجوه بتسمية المتقابلات

فلا يرد لانه لا مشاحة فى التسمية بعد ان يتحقق معنى التقابل غاية ما فى

الباب انه خص هذا النوع من الاقسام بذكر اسم المتقابلات لوجه ذلك لان

اقسام الظاهر وهى عدة اقسام انتظمت فى سلك واحد وقابلت اقساما انتظمت

فى سلك الخفاء فلكثرة التقابل فى هذه النوع لكثرة الاقسام بخلافه فى غيره

من الانواع فلم يكن منظورا اليه واما ذكر المقابل للشئ فالغرض تبيين كل

منهما بكماله فان معرفة الشئ يتاكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح

كما قيل وبضدها تتبين الاشياء قال فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد

به للسامع بنفس السماع من غير تامل فقوله من غير تامل وقع بيانا لنفس السماع

واحترز به عن الخفى والمشكل وامثالهما فان المراد منهما مما يظهر بالتامل لا بنفس

السماع والنص ما سيق الكلام لاجله اى ما يكون مقصودا بذكر الكلام وتوضيح

الفرق بينهما فى قولنا رأيت فلانا حين جاء القوم فانه ظاهر فى مجيئ القوم

لكونه غير مقصود بسوق هذا الكلام انما المقصود من ذكره روية فلان

قبيل جاءني القوم حين رايت فلانا كان نصا في مجيئ القوم وظاهرا في روية

فان قلت تعريف الظاهر صادق على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس

السماع لكن انضم معه السوق قلت كل قسم منها فوق آخر فالظاهر اعم

من الكل والنص اعم من الباقيين فلا ضير في صدق اعمها على الاخص

قال مثاله اى مثال المذكور وهو كل من الظاهر والنص قوله تعالى واحل الله

البيع وحرم الربوا فالاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا ردا لما

ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وقد علم حل

البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في التفرقة ظاهرا في حل

البيع وحرمة الربوا بيانه ان الكفار يستحلون الربوا وهو فضل خال عن العوض

في مبادلة مكيل او موزون بجنسه ويسوون بين البيع والربوا في الحل

فانزل الله تعالى هذه الاية ردا لما كانوا عليه من التسوية واحلال

الربوا فكان سوق الكلام لاجل التفرقة فان قيل لما كان دعواهم قصد

احلال الربوا والتسوية بين الربوا والبيع كانت الاية مسوقة لتحريم الربوا

واثبات التفرقة بينهما فاين يستقيم جعل الاية ظاهرة في حرمة الربوا

قلت قد ثبت حرمة الربوا بصدر الاية وهو قوله تعالى الذين يأكلون الربوا

لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فبقى التفرقة

مقصودة بهذه الاية وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اى ما

حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في اية التحريم كذا في التفسير مثنى وثلث

وَرُبَاعَ سبق الكلام لبيان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة به بنفس
السماع فصار ذلك ظاهرا في حق الاطلاق نصا في بيان العدد اي اثنين اثنين
وثلثة ثلثة واربعة اربعة وانما ذكر العدد مكررا ليصيب كل ناكح يريد الجمع
ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقول اقسموا هذا المال درهمين درهمين
وثلثة ثلثة ولو افردت لم يكن له معنى لان الخطاب للجماعة فصار المعنى لينكح جميعكم
اثنين وثلثة واربعة ولا معنى لذلك فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة ما
يستطيبه المرء من النساء لان الاباحة عرفت بنص آخر على ان صدر الآية وهو
قوله تعالى وَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ الآية دال على
شرعية النكاح فيما بينهم فقيل كان رجل يجد اليتيمة ولها مال وجمال فيتزوجها
فربما يجتمع عنده منهن عدد لا يقدر على القيام بحقوقهن او يكون وليها يتزوجها
ضنا بها عن غيره فربما اجتمعت عنده عشر منهن فيتحرج لضعفهن وفقد من يغضب لهن
ان يظلم حقوقهن فقيل لهم وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى النساء فانكحوا
من غيرهن ما طاب لكم فعلم ان الاباحة ليست مقصودة بهذه الآية وانما قصد
بها بيان العدد اذ هو مما يقصد بالكلام كيف وقد تقرر بيان العدد بقوله تعالى
فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وفيه دلالة ظاهرة على
انه هو المقصود من الكلام وكذلك قوله تعالى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ
اي لا تبعة عليكم من امر ديني ودنياوي كايجاب مهر وغيره كالنفقة مَا لَمْ
تَمَسُّوْهُنَّ اي لم تجامعوهن اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً اي الا ان تفرضوا لهن فريضة او حتى
تفرضوا لهن كما في قوله تعالى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اي الا ان يتوب

او حتى و فرض الفريضة تسمية المهر ومتعوهن والمتعة درع وخمار وملحفة
ومعناه ان المنكوحة اذا لم يسم لها المهر ولم يجامعها لا شيء على الزوج لو طلقها
فانه نص في بيان حكم من لم يسم لها ولم تمس من انه لا شيء عليه من مهر
مثل ونصفه ولها المتعة وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق اي
في انه له ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع اللفظ من غير تامل لكنه
غير مقصود لانه حكم معلوم للرجال في نسائهم في الشرع بنصوص ودلائل
اخر فكان المقصود هو بيان حكمها من نفي مهر وايجاب متعة ثم في هذه
الاية اشارة الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه لما جعلهن محلا
للتطليق وهو يقتضي سبق النكاح دل على انهن منكوحات نكاحا صحيحا
والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما اشتركا في كونهما منطوقين وغير
السوق لهما ان الاشارة فيها غموض وخفاء من وجه كصحة النكاح المذكور
والظاهر ظاهر مراده من اللفظ من كل وجه قال وكذا قوله عم من ملك
ذا رحم محرم منه عتق عليه نص في استحقاق العتق للقريب باشتراء قريبه
لانه سيق الكلام لاجله اذ لا حكم في هذا الكلام غيره نص فيه و ظاهر في ثبوت
الملك للقريب لانه يفهم من قوله عليه السلام من ملك بمجرد السماع قال
وحكم الظاهر والنص وجوب العمل بهما لا محالة اي بكل واحد منهما يوجبان العلم
والعمل قطعا مع احتمال ارادة الغير وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما ذكر
هذا مع انهما يوجبان العلم والعمل قطعا ويقينا على قال الشيخ فخر الاسلام عبر
من المشائخ لان للمشائخ فيهما مذهبين قال صاحب الميزان حكم الظاهر

وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب الاعتقاد بحقيقة ما اراد
الله تعالى فى ذلك وهذا من هو مشائخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور ومن
قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وقال مشائخ العراق من اصحابنا
منهم الكرخى والجصاص والقاضى ابو زيد ومن تابعهم وعامة المعتزلة
بان الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العلم والعمل قطعاً وهذا
بناء على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص فمن اعتبر
هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع ومن لم يعتبر لبعده وعدم نشوه عن
دليل يثبت بهما القطع على ما سبق اليه الاشارة مرة فالظاهر ان المصنف
اختار قول اهل السمرقند واما قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة
فيمكن ان يحمل على المذهبين على ما اشرنا اليه قال وعلى هذا قلنا فيما
اذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقاً ويكون الولاء له اى
بناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا ان الملك الثابت
فى القريب بظاهر قوله عم من ملك يجب العمل به فاذا دخل المشترى فى ملكه
كان المالك معتقاً اليه اذا اعتق لان الملك لا يزول الا بالاعتاق فاذا كان
هو معتقاً كان الولاء ثابتاً له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان تخصيص
هذا الحكم يتفرع على حكم الظاهر من بين سائر النظائر لابد له من معنى
ولعل ذلك ان ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك ولذلك ثبوت الملك
بان الظاهر واجب العمل به ليكون الملك الثابت به لازماً حتى يتفرع عليه
ما هو من لوازمه لان ثبوت الفرع يعتمد تأكد ثبوت الاصل والفقه

في ذلك ان اصحابنا اختلفوا في ان سبب الولاء هو ثبوت العتق على ملك
المالك ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان سببه هو العتق على ملكه
وهو الصحيح بدليل ان من ورث قريبه عتق على ملكه ويكون الولاء له وان لم يحصل
منه الاعتاق غير العتق على ملكه ولهذا يضاف الولاء اليه يقال ولاء العتاقة ولا
يقال ولاء الاعتاق والاضافة دليل السببية ثم اثبات الولاء على هذا المذهب
واضح ظاهر وعبارة المصنف تشير الى المذهب الآخر وهو مشكل جدا اذ قوله يكون
هو معتقا في صورة المنع اذ لو توقف زوال الملك على الاعتاق غير صحيح قال وانما يظهر
التفاوت بينهما اي بين الظاهر والنص عند المقابلة اي المعارضة وهي ان
ينفي احدهما ما يثبت الآخر فيترجح النص على الظاهر لان النص اقوى لانه المقصود
بسوق الكلام اصالة بخلاف الظاهر لانه غير مقصود ولهذا لو قال لها طلقي
نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق الرجعي لان هذا نص في الطلاق
ظاهر في البينونة فيترجح العمل بالنص اي لاجل ان التفاوت بينهما واقع ولم
يتساويا عند المقابلة قلنا لو قال الرجل لامرأته طلقي نفسك فقالت ابنت
نفسي يقع الطلاق رجعيا لانه نص في وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق
قولها ابنت لاتيان ما فوض اليها والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيما ذكرنا
ظاهرا في وقوع البائن نظرا الى ظاهر اللفظ فيترجح النص عليه لقائل ان يقول ان النص
لا بد ان يكون منطوقا كالظاهر لكنه زائد على الظاهر وضوحا بانضمام السوق اليه الا ترى
الى تعريف المشايخ ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم وازدياده ينبئ
عن استوائهما في الظهور من اللفظ كيف اي كيف لا يكون النص منطوقا ولو

لم يكن منطوقا لما يقضي على المنطوق وهو قاض اي راجح عليه اي على الظاهر فصريح
الطلاق ليس بمنطوق بقولها ابنت بل المنطوق به هو البائن في قولها ابنت نفسي و
المنطوق اقوى من غيره اي غير المنطوق هذا اي سلمنا انه يراد بالابانة الطلاق
بدلالة وقوعه جوابا لقوله طلقي نفسك لكن الرجحية متعلقة بصريح لفظ الطلاق
ولفظه غير مذكور قوله وكذلك قوله عم لاهل عرينة اشربوا من ابوالها والبانها
نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في اباحة شرب البول عرينة اسم واد وان
اهله اتوا المدينة فلم يوافقهم المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم وانتفخت
بطونهم فشكوا ذلك الى النبي عليه السلام فامرهم الرسول ان يخرجوا الى ابل الصدقة
اي الزكوة وليشربوا من ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا
الرعاة وساقوا الابل فبعث الرسول عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا وقطعوا ايديهم
وارجلهم وتركوا في شدة الحر حتى ماتوا فان الحديث نص في بيان سبب الشفاء
وظاهر في اجازة شرب البول وهو مذهب ابي يوسف انه يحل للتداوي فقط
كما هو موجب النص ومذهب محمد رح انه يحل على الاطلاق لانه لو لم يكن مباحا لما
ابيح لقوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وقوله عليه السلام
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه نص في وجوب الاحتراز عنه
على الاطلاق وهو مذهب ابي حنيفة فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول
اصلا وكذلك قوله عم ما سقته السماء ففيه العشر نص في لزوم العشر وقوله عليه
السلام ليس في الخضروات صدقة مؤول في نفي العشر لان الصدقة يحتمل وجوها فيترجح النص على المؤول
اعلم انهم اختلفوا في زكوة الزروع والثمار فقال ابو حنيفة كل ما ينبت عادة ويقصد به استغلال الارض

سواء كان مما يبقى سنة كالحنطة والشعير والتمر والذي لا يبقى كالبقول
قليلا كان او كثيرا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي لا عشر الا فيما له ثمرة
باقية اذا بلغ خمسة اوسق لهم في اشتراط البقاء قوله عليه السلام ليس في
الخضروات صدقة فانه مطلقة يحتمل الزكوة والعشر فالزكوة غير منتفية بهذا
النص لانها تجب اذا بلغت قيمتها نصابا فيتعين العشر وله قوله عليه السلام
ما سقته السماء ففيه العشر فانه يقتضي وجوب العشر في كل خارج باقيا
كان او غير باق ومادونه محتمل للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع وانما اريد
العشر بطريق التاويل كما ذكر المصنف والمؤول غير قطعي لما تقرر في محله والنص
قطعي فيترجح النص عليه فان قيل لفظ الصدقة نكرة في سياق النفي فيعم كل
صدقة وجوبا لا احتمالا كسائر الفاظ العموم فاذا لم يكن محتملا كان مثل الاول
فاين يترجح الاول عليه قلت الصدقة مشتركة لا مطلقة اي لا عام لاختلاف انواعها
بحقائقها والمشترك مما لا يعم وان كان في موضع النفي لما سبق فان قلت ليس
من قبيل تعارض النص والظاهر الاصطلاحي اذ العام نص في تناول كل فرد
فكانا نصين قلت لا نسلم ان مثل هذا العام يتناول كل فرد نصا اذ ليس
في صيغتها ما يدل على الشمول وانما يوجب العموم بدليل ودليله ليس بقطعي
لما تقرر في محله فكان ظاهرا في تناول فرد اذ لم يوجد السوق بالنص على كل فرد
ونازلا بمنزلة الظاهر في عدم القصد اليه والسوق اليه واما المفسر فهو ما
ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال
التاويل والتخصيص وهذا مطلقا يتناول البيان القاطع كبيان الصلوة

الصلوة والزكوة وغير القاطع كبيان الربوا بالحديث ولهذا قال
بعض الصحابة خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيقول
بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص خرج عنه القسم الثاني فانه لبس مفسرا لانه
لم يلحقه بيان قاطع ولهذا وقع الاختلاف فيه بين العلماء كما تقرر في الفروع
ومعنى احتمال التاويل ان يكون الكلام محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراك فيفسر
باحد الوجوه او يكون حقيقة يحتمل المجاز فاكّد بما يرفع احتمال المجاز
كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فاذا تعين المراد في الوجهين وانقطع
احتمال غيره صار مفسرا ومعنى احتمال التخصيص ان يكون النص عاما
محتملا للتخصيص فانسد باب التخصيص فصار مفسرا ومثل هذا ايضا
بيان لانه كان فيه خفاء على قدر الاحتمال الذي كان فيه من احتمال
التجوز والتخصيص ومثاله في قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون
فاسم الملئكة ظاهر في العموم يعني يعم جميع افراد الملئكة على ما هو مقتضى صيغة
الجمع ظاهر وان كان لا يتناولها قطعا ويقينا لان احتمال التخصيص باخراج
بعض الافراد قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة
والشمول فيتاكد بعموم الجمع فانقطع احتمال التخصيص ثم بقي احتمال
التفرقة في السجود فانسد باب التاويل اي تاويل التفرقة بقوله اجمعون
لان كلمة اجمعون توجب الاجتماع فان قلت قوله فانسد باب التاويل اي
تاويل التفرقة بقوله اجمعون يستقيم ان لو كان لفظ اجمعون يفيد معنى
معنى كل من معنى الاجتماع والافتراق الذي هو ضد الافتراق وليس كذلك

لا يفيد الشمول والاحاطة قال ابو البقاء فاذا اجتمعت بين لفظي كل
واجمعون كما في الاية لا يفيد الا زيادة التوكيد فقط وقال في الصحاح
قولك جاؤني جميعا اي جاؤني كلهم قلت قال الزجاج في اجمعين بعد
كل دلالة على ان السجود من الملئكة كان في حالة واحدة فيستقيم هذا
على مذهبه وان لم يقل به غيره من النحويين ونقل عن المبرد ايضا هذا
المعنى وهذا يشكل ايضا من وجه آخر وهو ان نفي صفة التفرقة تقييد
للمطلق من العام لا تاكيد العموم وتفسيره لدفع احتمال التخصيص فحمل
هذا الانباء على ما قصده المشائخ من اثبات كونه مفسرا بقوله اجمعون
لان التفسير انما يحصل بزيادة وكادة به وهي انما يكون اذا افاد اجمعون
ما افاده كل من الشمول والاحاطة لانه اذا اريد به صفة الاجتماع
تبقى وكادة العموم مقتصرة على كلهم وبه لا تحصل زيادة الانكشاف
والظهور كما صرح المشائخ بانه صار مفسرا بقوله اجمعون في غير
موضع على ان التعرض لنفي صفة التفرقة تعرض لتعيين ما لم يعينه
كيف وان العموم مطلق عن قيد الاجتماع والافتراق فانصرافه الى
حالة الاجتماع تقييد صفة اطلاقه الا تاويل بعض محتملاته
البعيدة فالوصف بنفي التفرقة من قبيل تقييد المطلق لا تاكيد
العموم بدفع الاحتمال فلا يكون تفسيرا فان قيل ان هذه الاية
اخبار والاخبار لا يحتمل النسخ فكانت محكمة فاين تصلح مثالا للمفسر
لان المفسر ما يحتمل النسخ قلت هذا لا يرد على عبارة الكتاب وهي

ان المفسر ما ظهر مراده بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص وعدم
احتمال النسخ لا ينافي هذا المعنى او يقال ان مفهوم الآية وهو
سجود الملائكة في الجملة يحتمل النسخ وان امتنع عنه بعارض الاخبار
بما مضى وانقضى فانه عارض على اصل المفهوم بخلاف قوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى لا يقبل النسخ والتبديل وايضا
ان هذه الاية ليس في نظمها ما يرفع احتمال النسخ من لحوق تابيد او
تاقيت نصا او دلالة كما عرف في المحكم انه يزداد قوة بلحوق ما ينافي
النسخ وهو التوقيت والتابيد قال وفي بعض الشرعيات اذا قال
تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال
المتعة قائم فقوله شهرا فسر المراد به فقلنا ان هذا متعة وليس بنكاح
فيترجح المفسر ولو قال لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا
المتاع فقوله علي الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير باق فقوله
من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به فيترجح المفسر على النص
حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد او المتاع وقوله لفلان علي الف درهم
ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فاذا قال من نقد بلد كذا يترجح المفسر
على النص فلا يلزم من نقد البلد بل ما عين وعلى هذا نظائره اي المسائل
التي يعمل فيها بموجب هذا الاصل منها ما اذا قال تزوجت فلانة شهرا
بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم بصيغة الكلام بمجرد
سماع الكلام وفي بعض النسخ فقوله تزوجت نص في النكاح

وهذا يوافق عبارة غيره من المشايخ مع انه مطابق للمقصود من ايراد
هذا المثال الا ان احتمال نكاح المتعة قائم لانه وان كان نصا للنكاح لكنه يحتمل
التاويل والتخصيص نظرا الى المجاز على ما مر فقوله شهرا فسر المراد به على انه
متعة وليس بنكاح وقال زفر رح انه نكاح والتوقيت شرط فاسد فيكون الشرط
باطلا والنكاح صحيحا لان النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة كما لو قال
تزوجتك على ان اطلقك بعد الشهر فانه يصح النكاح ويبطل الشرط قلنا انه
اجتمعت في هذه العقد شيئان لفظ التزوج ولفظ التوقيت والتزوج
وان كان حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتوقيت لا يحتمل
غير المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزوج نص في النكاح فيحمل
على المفسر لا زيادة قوته ثم المتعة في الاصل ان يقول لامراة خذي مني العشرة
لا تمتع بك اياما والمذكور فيها اي في المتن لفظ التزوج وهو وان كان
نكاحا موقتا لكنه في معنى متعة لوجود التوقيت فجعلوه متعة وايضا يؤيده
ما روي عن عمر رض انه قال لا أوتي برجل تزوج امراة الى اجل الا رجمته فقد
صرح بان النكاح الموقت متعة ومنها اي بعض من الشرعيات ما لو قال لفلان
علي الف نص في لزوم الالف لان كلمة على للالزام والايجاب الا ان احتمال
التفسير باق لان الدين يحتمل ان يكون من ثمن العبد او من ثمن المتاع
او من وجه غيره من اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد عين احد المحتملات
فصار مفسرا فترجح المفسر على النص حتى لا يلزمه المال الا عند قبض العبد او المتاع
لان الثمن لا يلزم الا عند قبض المبيع وانما ذكر العبد والمتاع معرفين ليكونا

معينين ويتوقف لزوم الالف على القبض لانه اذا قال على الف من ثمن عبد
او متاع ولم يعين لا يتوقف لزوم الالف على القبض لان ادعاء عدم القبض
بعد قوله على الف رجوع من لزوم الالف لان المبيع اذا لم يكن معينا كان في
حكم المستهلك لان كل مبيع بحضرة البائع ليقول المشتري المبيع غير هذا
وكون ذلك البيع والثمن لا يجب تسليمه الا بعد احضار المعقود عليه فكان ادعاؤه عدم
قبض المبيع انكارا من لزوم المال بعد الاقرار به فلا يصح وله شعب في الفروع
وتفاصيل على اختلاف فيه وليس هذا المحل ذلك وقول الرجل من ثمن العبد
ينبغي ان يكون متصلا بقوله على الف لانه اذا كان مفصولا ففيه كلام يأتي
ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول ان مسئلة النكاح ومسئلة الاقرار من قبيل
بيان التغيير لان موجب قوله تزوجتك النكاح مع احتمال ان يكون متعة والتوقيت
تغييره الى القطع وكذلك موجب قوله على الف لزوم الالف في الحال وقوله
من ثمن العبد تغيير لزومه حالا الى توقفه على القبض وبيان التغيير ما
يغاير بيان التفسير على ما قرره في فصل وجوه البيان فكيف يجعلان من
المفسر ويمكن ان يقال ان المفسر اعم من بيان التغيير في الاصطلاح الا
ان الاصوليين جعلوا آية سجدة الملائكة مفسرا وبيان التقرير مع ان بيان
التقرير يغاير بيان التفسير على ما صرح به في فصل وجوه البيان فلا يبعد ان
يجعل المفسر اعم من بيان التغيير ايضا فان قلت كيف يستقيم قوله فترجح المفسر
على النص الترجيح بعينه يسبق التعارض ولا تعارض هاهنا لانه في الاصطلاح
تقابل الحجتين على السواء وهو انما يكون اذا كانا نصين او كلاهما مستقلين

وههنا الكلام واحد ليس الا غاية انه لو لم يلحقه البيان لكان نصا لكنه لما لحقه

فصار مفسرا فاذا لا تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير المفسر لا يقال قد وقع التعارض

بين اول الكلام وآخره فانه وان لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه للتدافع

بينهما على ما ذكرنا ان اوله يوجب الالف مطلقا وآخره ينفي اطلاقه بل يوجب بنقض العبد

لانا نقول ان صدر الكلام لا يعمل قبل التكلم بآخره فاذا لا تعارض لا ايجاب الالف

على الاطلاق على ان المفسر هو اول الكلام لا آخره ولا نص غيره اذا الجواب ان في كل موضع

يترك اول الكلام على ظاهره او على اطلاقه بسبب آخره انما يترك بفعل التكلم من طرفيه

لا لأن الاول متعين لان يترك بآخره الا ترى انه قد يترك آخره باوله اذا كان اقوى منه

وهو معنى ما يقولون قد يترك حقيقة الكلام بدلالة سياق الكلام وذلك كما قلنا فقوله

من ثمن العبد اقوى من قوله علي الف في انه لا يحتمل وجها غير خصوص العبد فكان كالمفسر في

القوة فلذا جعل الاول موقوفا عليه وهذا تعارض في المعنى لا الاصطلاحي حتى لو جوز [illegible]

ومنها اذا قال لفلان علي الف درهم فانه ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فيما لم يكن

النقود مختلفة في البلد بل على السواء لان مطلق الثمن يقع على نقد البلد عرفا وعادة

الا انه مع ذلك يحتمل ارادة غيره فاذا عين نقد بلد آخر صار مفسرا به وهذا ايضا

من قبيل بيانات التفسير في هذا النظائر كلام للتنبيه في شرح اصول البزدوي والله اعلم

قال واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا اي تركه موجبه بالتبديل

والنسخ كما لا يجوز التاويل والتخصيص وهو من هذا عامة الاصوليين من اصحابنا

ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو ماخوذ

من احكام البناء يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل فيه مثاله في الكتاب

ان الله بكل شئ عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم الله تعالى مما لا يحتمل
التبديل والزوال وكذا تنزهه عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قيل يحتمل
ان يراد به نفي ارادة الظلم مجازا لما بين الداعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى
واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اردت قراءته
قلت هذا لك اقوى واحكم لنفي الظلم عن الله تعالى لما تقرر ان نفي الشئ بنفي
لازمه آكد وابلغ من نفيه بنفسه ومثاله في الحكميات ما مر من المثال وهو قوله

لفلان على الف من ثمن هذا العبد فان قوله على الف يحتمل الاسباب المختلفة

فاذا قال من كذا صار محكما في لزوم الالف بدلا عن العبد وعلى هذا النظائر
ولقائل ان يقول قد تقرر ان هذا مفسر والمحكم ما ازداد قوة على المفسر
المزيد غير مزيد عليه فكيف كان هذا محكما على ان هذا قوله من هذا العبد محتمل
للرجوع والاسقاط بان التزمه بغير عوض من ثمن العبد او قام المقر بينة له على لزوم
الالف مطلقا ويعجز المقر عن اثبات الجهة اللهم الا ان يقال ان الحكميات مما لا يوجد
فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعل لهما مثالا واحدا وحكم المفسر و

المحكم لزوم العمل بهما اي بموجب كل واحد منهما لا محالة اي قطعا ويقينا وانما جمع
بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد
وانقطاعهما عن الاحتمالات كما استوى الاولان في احتمالهما
التأويل والتخصيص واما احتمال المفسر للنسخ فلا يورث وهنا
في العمل ولا في الاعتقاد لان موجبه ثابت قطعا بخلاف
احتمال التأويل على ما قررنا من قبل فانقلت سكوته عن لزوم العلم

يشير الى انهما لا يلزم بهما الاعتقاد ولا خلاف لاحد فى انهما يوجبان
العلم فوق كل علم قلت لا يبعد ان يراد به ما هو الاعم من عمل القلب
وعمل البدن اذ عمل القلب هو الاعتقاد قال ولهذه الاربعة اربعة
اخرى تقابلها فى ان خفاء هذه الاربعة يقابل ظهور تلك فضد
الظاهر الخفى لان خفاءه وهو بعارض غير الصيغة على ادنى مراتب الخفاء
كما ان ظهور الظاهر على ادنى مراتبه وضد النص المشكل لما ان خفاءه بمعنى
لانه دخل فى اشكاله وامثاله بين ما خفى فى تفسير كرجل غترب عن وطنه
فاختلط باشكاله من الناس كما ان وضوح النص بانضمام قصد المتكلم
ان كان ظاهرا من اللفظ وضد المفسر المجمل لبلوغ خفاءه الى درجة لا ينكشف
بالتامل فى الطلب الا ببيان من جهة المتكلم كما ان انكشاف مراد المفسر ببيان
من المتكلم على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وضد المحكم المتشابه لانه بلغ
على الخفاء بحيث لا يحتمل لحوق الظهور اصلا كما ان مراد المحكم بحيث لا يتوهم
التبديل والزوال قال فالخفى ما خفى المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة
وهذا احتراز عن الكناية فانها ايضا خفية المراد لكنها فى نفسها والخفى
لا خفاء فى نفس لفظه مثاله فى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فانه ظاهر فى حق السارق خفى فى حق الطرار والنباش لانهما وان وجدا على
صفة السارقة وهى اخذ المال على سبيل الخفية لكنهما اختصا باسم
آخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعانى لان الاصل
ان يكون لكل اسم مسمى على حدة فلهذا العارض تجافيا عن اسم السرقة وخفيت

وخفيت الآية في حقهما وهذا معنى خفاء الخفي بعارض غير الصيغة فاذا خفيت نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او الزيادة فيه ليلحق موضع الزيادة بالمنصوص ويترك موضع النقصان فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فيه فقلنا انه دخل في آية السرقة والنباش لنقصان فيه اي في فعل السرقة فقلنا انه غير داخل فيها خلافا لابي يوسف فانه يفتي بقطع النباش وبيانه ان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض كنوم او غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد له فكان ناقصا عن السرقة واما الطرار فقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترضته وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحد في مثله في نهاية الصحة والسداد وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني الآية ظاهر في حق تناول كل زان اذ لم يعرف باسم آخر خفي في حق اللوطي لان اللواطة وان كانت وطئا في غير المحل كالزنا الا انها لما اختصت باسم آخر لم يعرف الا به تبعد عن اسم الزنا وخفيت الآية في حقها فلذا قال الامام لا يجب الحد في اللواطة لان الزنا شرعا قضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير الملك والشبهة فلا يكون مثلها ولا فوقها وللشبهة في معناه ولنقصان في فعلها لان الزنا مما يوجد بشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة توجد بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة له فيها فتكون قاصرة لوجود القصور في دواعيها والحد شرعت زواجر والزجر انما يحتاج اليه

فيما يغلب وجوده لا فيما يقل وجوده فلا يستقيم الحاقها به خصوصا في الحدود

وقال ابو يوسف ومحمد اختصاصها باسم آخر لزيادة في فعلها لان الزنا

قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى موجود في

اللواطة مع زيادة لان ذلك المحل محرم مع زيادة ضيق فيه فلذلك كانت

حرمتها اكد من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل لا تقبل الانكشاف

بحال فيثبت الحكم فيها بالطريق الاولى ومثاله في الحكميات ما لو حلف لا

ياكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم به من الفواكه تبعا للطعام

خفيا في حق العنب والرمان حتى لا يحنث باكلهما عند ابي حنيفة لان الفاكهة اسم للتوابع

لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما

يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما

عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والعنب

قد يصلح للغذاء لانه يقع به القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية

وهما من جملة التوابل فكانا قاصرين في معنى التفكه بهما واذا خفيت الفاكهة

في حقهما لقصور معنى التفكه فيهما فلا يدخلان في الحلف وقالا خفيت في حقهما

لزيادة التنعم بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اعز كلها فيدخلان تحت

الحلف وحكم الخفي وجوب الطلب حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به لان العمل انما امكن

من النص لا ان لا مع علمه الذي يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه وطريق الطلب ليظهر المراد

ما قررنا في النظائر واما المشكل فما ازداد خفاؤه على الخفي كانه بعد ما خفي على

السامع حقيقته دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا ينال الا بالطلب

ثم بالتامل حتى تميز عن امثاله بخلاف الخفي فانه يكفي فيه الطلب لقلة خفائه

قال المشكل الامام هو الذي يشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في

نفسه لا بعارض فكان خفاءه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل يلحق

بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما وتغايره في الاحكام ولعله

انما لم يذكر له مثالا من الكتاب كما مثل بعض المشايخ بقوله تعالى وان كنتم جنبا

فاطهروا وبقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وبقوله فاتوا حرثكم

انى شئتم لما راى فيها شيئا كما اشير اليه في الشرح ولم يسمح لها ابساطة

هذه الحاشية اذا حلف لا ياتدم فانه ظاهر في الخل والدبس وهو غامض في

الرطب لان الادام ما يوكل مع الخبز تبعا له وهما على هذه الصفة فيه خلاف

تحته فانما هو مشكل في اللحم والبيض والجبن حتى يطلب معنى الايتدام ثم يتامل

ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا لان الادام ما يوكل تبعا

للخبز وحقيقة التبعية فيما يختلط بالخبز ليكون قائما به لانه ماخوذ من المواءمة

وهي الموافقة وتمامها بالاختلاط والامتزاج وهذه الاشياء مما لا يصطبغ به

الخبز فلا تكون من الادام ولهذا يوكل وحدها ايضا وانما اشكل امرها لانها

يوكل مع الخبز فاذا تعارضت الجهتان فيها اشكل امرها فان قيل ما الفرق بين

المسئلتين قلت ان التفكه هو التنعم بما هو زائد على الغذاء موجود في العنب

الرمان بل يوجد فيهما واما اصلا لحما للغذاء وان وجد فيهما لكنه قاصر بالنسبة

الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذي بهما عارضا بالنسبة اليه وهذه

المسئلة معنى الايتدام لا يوجد في هذه الاشياء بل تعارضت جهة الايتدام والاصالة

كما قررنا فى كل جانب معنيين فى جانب الابتدام تسميتها اداما واتباعها
الخبز وفى جانب عدم الاصطباغ بها واكلها وحدها ولهذا كان الاول
خفيا والثانى مشكلا ثم فوق المشكل فى الخفاء المجمل يعنى ازدادت ها هنا
على المشكل كالمشكل زاد خفاء على الخفى وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف
على المراد به الا ببيان من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف عليه بالطلب
والتامل فان قيل يدخل فى حد المجمل المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا
ببيان من قبل المتكلم ايضا قلت المراد فى المجمل لا يوقف عليه الا ببيان من قبل
المتكلم ويقبل لحوق بدلالة فحوى الكلام والمتشابه لبس كذلك على انه فى
مواقع الكلام وتأكيد لما ذكر فى المتشابه من التوقف اذ لا زيادة له فى الخفاء
على مرتبة المجمل الا ذلك كيف واكثر مثال المقطعات فى اوائل السور قال ومثاله
فى الشرعيات قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا هو الزيادة المطلقة
وهى غير مراد بل المراد الزيادة الخالية فى بيع المقدرات المجانسة واللفظ لا
دلالة له على هذا فلا ينال المراد بالتامل الا ببيان اى فى الاحكام الشرعية
من قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا لغة هى زيادة المطلقة و
مطلق الزيادة غير مراد لان البيع شرع للربح فيكون الزيادة مطلوبة بالبيع فلا
يكون مطلق الربح حراما بل المراد الزيادة المخصوصة وهى غير معلومة اذ لا دلالة
للفظ عليها ولا يوقف عليها بالطلب والتامل فصار مجملا فاذا رجع الى الشارع بين ان
المراد به الزيادة الخالية عن العوض فى بيع المقدرات اى المكيلات والموزونات
المجانسة كالحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والذهب

بالذهب على ما عرفت بتمامه في الفقه قال ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه وهو
ما انقطع رجاء معرفة المراد به لان المجمل ما لا يعرف الا ببيان من قبل المتكلم وما فوق
ذلك في الخفاء هو اما ان ينقطع وصول البيان واما ان لا ينكشف ببيان المتكلم اليه
ولا معنى للثاني فتعين الاول لان المراد ما اراد المتكلم من المعنى باللفظ فاستحال
ان لا ينكشف ببيانه ومثال المتشابه الحروف المقطعات في اوائل السور وهي الم
وطه وحم وطسم لانها يجب ان ينقطع في التكلم كل حرف منها عن الثاني بان
يؤتى باسم كل منها على هيئته فالاكثر على انها متشابهات لم يطلع عليها الخلائق
الا من شاء الله فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل روي عن الصديق
رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن هذه الحروف وكثير منهم
على انها ليست من المتشابهات بل كان من جنس التكلم بالرمز فتقبل كل تاويل
احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولهذا اول بعض السلف هذه
الحروف كابن عباس وغيره عنهم وموضع تمام التحقيق فيها التفاسير وحكم
المجمل والمتشابه اعتقاد حقية المراد حتى ياتي البيان اما في الدنيا كما في المجمل
او في الاخرة كما في المتشابه وانما جمع بين حكميهما لاشتراكهما في اعتقاد
الحقية الى ان يلحق بيان المتكلم من غير طلب وتامل في الكلام لاستخراج
المراد فان قيل ظاهر العبارة يقتضي ان يجب اعتقاد الحقية مغيا بغاية لحوق البيان
بهما فاذا لحقهما البيان لا يجب اعتقاد حقية ما اراده الله تعالى والامر بخلافه قلت المراد
بفحوى الكلام بدلالة السباق والسياق اعتقاد حقيته على سبيل الاجمال والابهام
من غير تعيين وجه من المحتملات التي احتملها اللفظ فاذا لحقه البيان وجب

تبيين واحد منهما وهذا اي تاويلها بحيث لا يعلم الا الله واما الراسخون في
العلم فلا حظ لهم على مذهب اكثر اهل العلم وقال بعضهم ان الراسخين لهم
حظ في تاويلها **فصل** فيما يترك به حقائق الالفاظ وما يترك به
حقيقة اللفظ خمسة انواع عرف انحصارها عليها بالاستقراء احدها
دلالة العرف وهو قد يكون عاما بان تعارف فيه جميع الناس معنى وقد
يكون خاصا بان تعارف قوم من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من
تعارف فانه يترك حقيقته وارادة معنى غيرها كان ذلك هو المراد
عندهم وذلك اي ترك الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان
ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى الذي
هو المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك
دليلا على انه هو المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم لان المتكلم
منهم اي من القوم فدل على انه اراد به ما بين الناس فاعلم
ان قوله تترك الحقيقة بدلالة العرف لا بد ان يقيد بما اذا لم تكن
الحقيقة مستعملة لئلا يناقض ما ذكر في فصل الحقيقة والمجاز على
اصل ابي حنيفة رح ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
مثاله لو حلف لا يشتري راسا فهو على ما يتعارفه الناس هو ما يكبس
في التنانير ويباع مشويا فلا يحنث براس الحمام والعصفور ونحوهما
لانهم لم يعتادوا كبسه وبيعه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يدخل فيه راس
الابل والبقر والغنم لما راى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في

فى هذه الرؤس الثلثة ثم تركوا هذه العادة فى الابل فجرى ابو حنيفة رح وقال
يحنث فى راس البقر والغنم دون راس الابل ثم ابو يوسف رح ومحمد رح شاهدا عادة اهل
البغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا فى راس الغنم فقالا لا يحنث الا
براس الغنم وكذلك لو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك على المتعارف فلا يحنث بتناول
بيض العصفور والحمام لخروجها عن المتعارف وفى مبسوط ما ذكر الشيخان فى اصولهما يتناول
يمينه بيض الدجاج والاوز لاستعمال ذلك عند الكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور
وما اشبه ذلك فان قلت لا نسلم انه لا يتناول بيض الحمام والعصفور عرفا بل كل بيض طير
يطلق عليه اسم البيض يوكل عادة لما ذكر فى المبسوط واذا حلف لا يوكل بيضا فهو على بيض
الطير من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينوى به لانا
نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شىء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق
عليه اسم البيض يوكل عادة وهو كل بيض طير قشر قلت لعل العرف اختلف باختلاف
الزمان فاختلف الجواب على حسب اختلافه قال وبهذا اى بما ذكرنا من ترك الحقيقة
فى المسئلتين ظهر ان ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز بل جاز ان يثبت به
الحقيقة القاصرة وهى ان يراد به بعض افراد الحقيقة كارادة راس البقر والغنم من
لفظ الراس وكذلك الارادة ببيض الدجاج والاوز من لفظ البيض فان اللفظ يطلق
على ما اريد به حقيقة لكنه لا مطلق اذ الاطلاق كمال فى تناول موجبه فاذا
ذهب الاطلاق كان قاصرا وايراد المصنف قوله وبهذا ظهر اه بيان
فائدة مستفاد من المسئلتين المنقولتين من مشايخنا وهى انه
اذا ترك الحقيقة لا يتعين المجاز مرادا بل جاز ان يراد به الحقيقة القاصرة

لانها واسطة بين اصل الحقيقة والمجاز مع انه يتضمن دفع ما يختلج
وهو ان المسئلتين ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الراس
والبيض هو حقيقتهما البسر لا هذا فاذا لم يكن ما اريد بهما
مجازا لم يكن المثالان من ترك الحقيقة فى شئ ومثالها اى مثال
الحقيقة القاصرة تقييد العام بالبعض اى تخصيص العام باخراج بعض الافراد
فانه انتقل عن موجبه الاصلى وهو العموم الى غيره وهو البعض فكان حقيقة
قاصرة ليشبه بالمجاز قال وكذلك لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله او ان
يضرب بثوبه حطيم الكعبة فان حقيقة الحج هو القصد قال الشاعر
يحجون المهابة والمهانى ۞ واني اسكن في اول مولد ۞ وحقيقة المشى الى الكعبة
الذهاب اليها وحقيقة الضرب بثوبه حطيم الكعبة ضرب الحطيم بالثوب وهو
موضع فيه الميزاب يسمى به لانه حطم من البيت اى كسر لكنها فى العرف يراد
بالحج العبادة المعلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد لقطع المسافة
ويراد بالمشى الى بيت الله تعالى الحج ماشيا ويراد بضرب الحطيم الاهداء للثواب
الى بيت الله والتصدق به فتركت حقائقها ويلزم ما تعارف هكذا ذكره
المشائخ وهو يخالف ما ذكر فى هذا الكتاب سيلزمه الحج بافعال معلومة لوجود القرينة
قال والثانى قد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ فى نفسه بان كان اللفظ منبئا
عن كمال مسماه وكان فى بعض افراده قصور فلا يتناول اللفظ ذلك
البعض وهذا ايضا عمل بالحقيقة القاصرة مثاله اذا قال كل مملوك لى فهو حر
عتق مدبره وامهات اولاده ولم يعتق مكاتبوه ولا من عتق بعضه الا ان

الا ان ينوى دخولهم فى اللفظ لان الحقيقة المتروكة فى المكاتب
ومعتق البعض كالمجاز فلا يصير مرادة باللفظ الا بالنية والمكاتب عبد او امة
كاتبه مولاه على مال شرط عليه قبل العبد ذلك المال وانما لم يتناولهم لفظ
المملوك لانه مطلق فيتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من
كل وجه لانه مملوك رقبة لا يدا بل هو كالحر ولهذا اى لاجل ان المكاتب
مملوك من وجه دون وجه لم يجز تصرف المولى فيه ولا يحل له وطى المكاتبة
لقصور الملك فيها ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته البنت
لم يفسد النكاح ولو كان اى المكاتب مملوكا من كل وجه لملكت البنت ويفسد
النكاح لان احد الزوجين اذا ملك الاخر فسد النكاح واذا لم يكن مملوكا من
كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه دون وجه
لا يكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه عتق بعضه وفسد الملك
فى الباقى قال ابو حنيفة هو كالمكاتب وقالا هو حر مديون حتى لم يجز تصرف المولى
فيه فكان هذا احق عبدا ليس من المولى وهذا بخلاف المدبر وام الولد بحيث
يدخل كل واحد منهما فى عموم قوله كل مملوك لى فهو حر لان الملك فيهما كامل
ولهذا يملكهما المولى يدا ورقبة ويملك استخلالهما واكسابهما ويملك المولى
وطى المدبرة وام الولد وانما النقصان فى الرق من حيث انه يزول لا محالة وكان
كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لى فهو حر
ولقائل ان يقول الامر بالعكس فان الملك كامل فى المكاتب قاصر فى المدبر وام الولد
بيانه ان العبد اذا كوتب لم يخرج عن ملك المولى صرح به الفقهاء لقوله عليه السلام

المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ولهذا اذا [illegible] يكون مملوكا كما كان ولو نقص الملك بالكتابة لما عاد بالعجز كما فى ام الولد والمدبر وانما يخرج من يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة وتحصيلا للمقصود وهو اداء البدل ولهذا يملك التصرفات ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك وطى المكاتبة لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياه اى وطى المكاتبة كاكسابها فثبت ان خروجه عن يد المولى لتحصيل المقصود وهو الكتابة بفك الحجر كالاذن فى التجارة لا لخلل فى الملك واما المدبر وام الولد فيتطرق الخلل فى ملكهما ولهذا لا يقبلان عودها الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية الحاصلة بينها وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها اى ام الولد الا ان الجزئية بين المولى وبين ام الولد لما كانت بعد الانفصال كانت ثابتة من وجه دون وجه فبطل بيعها وتمليكها اى ام الولد ولا يزول ملك الانتفاع بها من الاستخدام والوطى وكذلك فى المدبر بسبب العتق جعل سببا فى الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا فى الملك الا ترى الى قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عم المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث قال وعلى هذا اى على ان الفرق المذكور بين المكاتب والمدبر وام الولد من ان النقصان فيهما فى الرق دون المكاتب قلنا لو اعتق الحانث المكاتب من كفارة يمين او ظهار جاز ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب فى الكفارة هو

التحرير بقوله تعالى فتحرير رقبة وهو اثبات الحرية بازالة الرق

فاذا كان الرق فى المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه و

فى المدبر وام الولد لما كان الرق ناقصا لا يكون التحرير تحريرا من جميع

الوجوه فلا يتناول التحرير المذكور فى النص لانه مطلق والثابت

من وجه دون وجه لا يكون مطلقا ولقائل ان يقول لا نسلم ان

الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة

الملك وذلك لان الملك حقه اى حق المولى والرق حق الشرع

لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية

المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والثالث قد يترك

الحقيقة بدلالة سياق الكلام اى سوق الكلام يعنى تترك

الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة

عنه وان كان السياق كثير الاستعمال فى المتاخرة لكن المراد

ههنا الاطلاق قال محمد فى السير الكبير اذا قال المسلم للحربى

المحصور انزل فنزل الحربى كان آمنا لان قوله انزل حقيقة

بقيد النزول ولو قال المسلم للحربى المحصور انزل ان كنت رجلا

فنزل لا يكون آمنا ولو قال الحربى الامان الامان فقال المسلم الامان

الامان كان آمنا ولو قال الامان ستعلم ما تلقى ولا تعجل حتى ترى لا يكون

آمنا ولو قال اشترلى جارية على ان تخدمنى فاشترى العمياء والشلاء لا يجوز

ولو قال اشترلى جارية حتى اطأها فاشترى اخته من الرضاع لا يكون للموكل

فتركت حقيقة قوله انزل بهذا السياق وذكر مسئلة الاولى للبيان حقيقة
قوله انزل امان لا للتمثيل وعلى هذا ما الحقها من مسئلة الامان وقوله اشتر لي
جارية حقيقة اطلاق الجارية قيدت بقوله لتخدمني واطأها وتركت الاطلاق
تركت الحقيقة فصار المراد الجارية الصحيحة القادرة على الخدمة والجارية الجائزة
الوطي في قال ويتعلق هذا الاصل اي على ان الحقيقة تترك بدلالة السياق قلنا
في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه
فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء وانه يقدم الداء على الدواء
دل سياق الكلام على ان المقل لدفع الاذى لا لامر تعبدي حقا
للشرع فلا يكون للايجاب فان حقيقة قوله فامقلوه هي وجوب المقل
قضية للامر لكن تركت حقيقته بسياق الكلام وهو قوله فان في احد
جناحيه داء وفي الاخر دواء لانه دل على ان المقل لدفع الاذى لا لامر
تعبدي حقا للشرع فلا يكون للايجاب لانه لنا لا علينا لان المقصود من الامر
انما هو الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل في طلب ما فيه منفعة العباد
وفيه اشكال لان كونه نفعا لا ينافي الايجاب والالزام بدليل انه جاز ان يكلف
الله تعالى عبده بما فيه نفع العبد صلاحا لنا بنية الاية الى قوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ولهذا قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة
وعلى هذا قلنا ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية عقيب قوله تعالى
ومنهم من يلمزك في الصدقات فانه وان كان حقيقة الاية وجوب الصرف
الى جميع الاصناف والى الثلثة من كل صنف كما ذهب اليه الشافعي لاضافة

الصدقة اليهم بلام الاستحقاق وهم مذكورون بواو الجمع فكانت الصدقة
لجميعهم لكنه تركت حقيقته بدلالة سياق الكلام وهو قوله تعالى وَمِنْهُمْ
مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ
يَسْخَطُونَ فانه يدل على ان ذكر الاصناف لقطع طمعهم عن الصدقات
ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف الى جميعهم مقصودا بذكرهم فلما لم يكن
ذلك مقصودا به لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز ان يقتصر على صنف
واحد فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الاداء الى الكل ولقائل ان يقول
ذكر يلمزك لا ينافي ان يكون الصدقات لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة
الكلام وان كونه لقطع طمعهم مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف
وان الدلالة على كون اللمز مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون الاصناف
مقصودا ظاهرة حاصلة بعبارة الكلام والرابع قد يترك الحقيقة بدلالة
من قبل المتكلم كما في قوله تعالى وَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ فذلك
لان الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح فيترك دلالة اللفظ على
الامر بحكمة الآمر وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان الموكل مسافرا
انزل على الطريق فهو المطبوخ او المشوي وان كان صاحب منزل فهو على النيّ
فان حقيقة الامر للطلب لكنه تركت بدلالة حكمة الآمر لان الحكيم لا يامر
بالقبيح وهو الكفر وكذلك في التوكيل بشراء اللحم فان الحقيقة شراء مطلق
اللحم في الصورتين لكن تركت اطلاقه فيهما بدلالة حال الموكل وانه اذا انزل
على الطريق يدل على انه يطلب اللحم ليتغذى فيتيسر وذلك في المهيا وهو

وهو المطبوخ والمشوي للاكل واذا نزل في المنزل فحاله يدل على انه يطلب اللحم
ليطبخ ويتخذه طعاما وذلك في التي ومن هذا النوع يمين الفور وانما سميت
هذا يمين الفور وهو مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت للسرعة
ثم سميت الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من ساعته
وهذا اليمين يقع على الحال والساعة فسميت بها مثاله اذا قال تعال
تغد معي فقال المدعو والله لا اتغدى ينصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه
حتى لو تغدى بعد ذلك في منزله معه او مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث
وكذا اذا قامت المراة تريد الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا
كان الحكم مقصورا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث فان
حقيقة الكلام عموم التغدي واطلاقه وهو ان يحنث بكل تغد سواء
كان مع الداعي او مع غيره او منفردا وسواء تغدى في ذلك اليوم او غيره
لكن ترك حقيقة بدلالة من قبل المتكلم وهو ان غرضه رد سواله ومنعه
عما دعاه اليه لغضب اثاره فيه دعاء الداعي فبنى الجواب على الغداء المدعو
اليه فينصرف الى التغدي معه اي مع الداعي في ذلك اليوم وكذلك الخروج فان
الباعث على منع الخروج غضب اثاره فيه ما ارادت من الخروج بين يديه
فتقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت ينتقض هذا بما اذا قال المدعو
والله لا يتغدى اليوم فانه تقع على كل تغدى حصل في ذلك اليوم قلت لا دلالة
هنا من قبل المتكلم على ترك الحقيقة لانه لو كان مراده الامتناع عن الغداء المدعو
اليه لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على الجواب وهو اليوم دل على انه اراد به

الجواب فقط بل على انه ابتدأ في الكلام قال والخامس قد يترك الحقيقة

بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ومثاله انعقاد

نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة وقوله لعبده وهو

معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى

هذا ابني كان مجازا عن العتق عند ابي حنيفة رح خلافا لهما بناء على ما ذكرنا

ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما و

لهذا اذا قالت الحرة بعت نفسي منك صار مجازا عن النكاح لان حقيقة الكلام هو

تمليك الرقبة والحرة لا يحتملها فيترك الى المجاز وهو النكاح وكذا قوله لعبده المعروف

النسب عن غيره او لاكبر منه اي من المولى هذا ابني لان العبد الثابت النسب من زيد لا

يحتمل ان يكون من عمرو وكذا الاكبر سنا لا يحتمل ان يكون ابنا للاصغر سنا منه فترك

حقيقة على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز **فصل** في متعلقات النصوص نعني بها

عبارة النص واشارة النص ودلالته واقتضاءه فاما عبارة النص فما سيق الكلام لاجله

واريد به قصدا وفي بعض النسخ روى عبارة النص ايضا وهو الظاهر على ما في غيره من النسخ

كاصول الشيخ فخر الاسلام وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلقات اللواحق النصوص

التي هي وراء موجباتها التي ثبتت باللفظ اذ متعلق الشيء كثيرا ما يستعمل في عوارضه

ولواحقه وهذه الدلالات من العبارة بمنزلة عوارض الشيء ولوازمه لا من ذاتياته

وقد ذكر العبارة في موضع النص في بعض النسخ منه عبارة صاحب الميزان فصل

فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء والى

هذا المعنى اشار المصنف رح بقوله نعني بها اشارة النص فافهم

واما اشارة النص فهو ما ثبت بنظم النص هذا احتراز عن دلالة النص فانها
ثابت بمعنى النص من غير زيادة هذا احتراز عن اقتضائه فانه ثابت بزيادة
التقدير في اللفظ وهو غير ظاهر من كل وجه بل يعرف بنوع تامل وهذا احتراز
عن الظاهر ولا سيق الكلام لاجله هذا احتراز عن العبارة وهي النص الذي
ذكر في المتقابلات قال صاحب الميزان اما اشارة النص فما عرف بنفس الكلام بنوع
تامل من غير ان يزاد عليه شئ او ينقص عنه لكنه لما لم يكن الكلام مسوقا له ولا هو
المراد بالانزال حتى يسمى نصا ولا عرف ايضا بنفس الكلام في اول ما قرع سمعه
من غير تامل حتى يسمى ظاهرا بل عرف بنفس اللفظ بواسطة التامل من غير
زيادة ولا نقصان يسمى اشارة نظيره من المحسوسات من نظر الى الشئ فرآه
باقباله عليه قصدا ورأى مع ذلك غيره بمنته وبيسرته باطراف عينيه من غير قصده
فما يقابله من المقصود بالنظر فهو عبارة النص وما يقع عليه اطراف
بصره فرؤيته بطريق الاشارة مثاله في قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه سيق لبيان استحقاق سهم
من الغنيمة فصار نصا في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان اشارة
الى ان استيلاء الكفار على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر اذ لو كانت
الاموال باقية على املاكهم لا يثبت فقرهم لانها نزلت على سبيل التفسير
لما سبق من اول الآية وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى
فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين الى قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الاية فجعل هذا بدلا منضما للبيان من قوله ولذي

ولذي القربى وما عطف عليه بتكرير العامل وهو اللام وقيل هو معطوف
على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا في التفسير فعلى
هذا لا يكون تفسير الاصناف السابقة بل يكون اي للفقراء بيانا لمصرف
آخر وعلى التفسيرين يكون السوق لبيان الغنيمة لهؤلاء وقد ثبت فقرهم
اي فقر المهاجرين بقوله تعالى للفقراء بطريق الاشارة فصار النص اشارة الى
زوال املاكهم عما خلفوا اي تركوا بمكة اذا هاجروا منها الى الرسول عليه السلام
وقد كانت لهم اموال بها بدليل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم وذلك
لان الفقر حقيقة يكون بزوال الملك عن المالك لا ببعد اليد عن المال مع
قيام الملك الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال
ولهذا وجبت الزكوة عليهم فان قلت قد ثبت انه اشارة الى زوال املاكهم
واما ان استيلاء الكافرين على مال المسلم سبب لثبوت ملكهم كما ذكر
في المتن فليس بمنطوق به فكيف يكون النص اشارة اليه قلت لما ثبت
زوال املاكهم باشارته ومن لوازمه ثبوت الملك للكافرين الذين استولوا
عليها لانه لا وجه في الاسلام كان ما يثبت من لوازم الاشارة ملحقا بها لان
الشيء اذا ثبت ثبت مع لوازمه وتوابعه ويخرج منه الحكم في مسئلة الاستيلاء
وثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم اي من الكفار وتصرفاته من البيع والهبة
والاعتاق وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازي وعجز المالك
عن انتزاعه من يده وتفريعاته كثيرة اي ويخرج من الثلث باشارة هذا
النص هذه الاحكام تاكيد القسم الاشارة بانها كالنص في ايجاب الحكم

مع ان فيه غموض وخفاء ولهذا يتفرع على الثابت بها احكام الشرع مما
ثبت بعين النص منها الحكم في مسئلة الاستيلاء يعني ان الكافر اذا استولى
على مال المسلم فاحرزه بدار الحرب يصير ملكا له عندنا خلافا للشافعي رح
فان قيل الحكم في مسئلة الاستيلاء قد سبق ثبوته بالاشارة فما معنى
التفريع عليه ثانيا قلنا الثابت بالاشارة كونه سببا لهذا الحكم اي
الملك وثبوت الحكم المراد به جنس الحكم من التمليك وباخذ التصرفات
للكافر فيه باشتراط الاحراز فيه وامثالها فظهر ان هذه الجملة غير ثابت
بالاشارة او يجعل ثبوت الملك للتاجر منهم اي من الكافرين الخ تفسيرا للحكم
في مسئلة الاستيلاء بطريق العطف ومنها اي من احكام الشرع ثبوت
الملك للتاجر منهم اي من الكفار يريد به التاجر اذا اشترى من الكفار بعد
استيلائهم على اموالنا ثبت الملك وتصح تصرفاته من البيع والهبة والاعتاق
ومنها اي من احكام الشرع حكم ثبوت ملك الاستغنام يعني اذا استولينا
اي غلبنا على تلك الاموال بعد احرازهم هذه الاموال تصير غنيمة لنا كسائر
اموالهم ويثبت للغازي في تلك الاموال اذا اخذها غنيمة ويعجز المالك القديم
عن انتزاع هذا المال من يد الغازي بعد القسمة وقبل القسمة له ان ياخذه
مجانا وسائر تفريعاته مثل عدم الضمان والبيع والاعتاق وغير ذلك قال

وكذلك قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ

وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ

الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ولو وجد الوطي في اخر الليل فالامساك

في اول الصبح يتحقق الصوم ببقاء الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح

ان يكون جزء الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك في ذلك الجزء

صوم امر العبد باتمامه والخيط الابيض هو اول ما يبدأ من الفجر المعترض في

الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غسق الليل شبههما

بخيطين ابيض واسود فانه نص في اباحة المباشرة والاكل والشرب الى

ظهور انفجار الصبح وهو اول جزء الصوم ومن ضرورته تحقق الصوم في اوله

مع الجنابة لانه لا واسطة اصلا بين آخر جزء من وقت الاباحة وبين اول

جزء وقت الصوم يتمكن فيها من الاغتسال فكان هذا يعني قوله فالآن باشروهن الى

قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة وان كانت غامضة الى ان الجنابة لا تنافي

في الصوم ولزم من ذلك ان المضمضة والاستنشاق لا ينافيان بقاء الصوم

لان الجنابة لما تحقق مع الصوم ولا بد من رفعها اي رفع الجنابة للصلوة وغيرها وهي

لا ترتفع بدون المضمضة والاستنشاق الذين من اركان الغسل علم انهما لا ينافيان

الصوم ويتفرع منه اي من جواز المضمضة والاستنشاق مع الصوم ان من ذاق شيئا بفمه

لا يفسد به الصوم فانه لو كان الماء مالحا يجد طعمه عند المضمضة لا يفسد به صومه وعلم

اي من قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ان الاحتلام والاحتجام والادهان لا يفسده لان الكتاب

لما سمى الامساك اللازم بواسطة الانتهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة في اول الصبح صوما

علم ان ركن الصوم يتم بالانتهاء عن الاشياء الثلثة ان الصوم لو توقف وجوده شرعا على غير هذه

الاشياء لما كان هذا الانتهاء بنفسه صوما وعلى هذا اي على موجب هذا النص يعني قوله تعالى

كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل

يجري الحكم في مسئلة التبييت وهي ان صوم الرمضان هل يشترط فيه
التبييت اي النية من الليل ام لا فعند الشافعي يشترط وعندنا لا يشترط بل
يتادى بنية قبل الزوال وهذا لان النية هي القصد وان قصد الاتيان بالمامور
به انما يلزم عند توجه الامر والامر انما يتوجه بعد الجزء الاول من الصبح
لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فقصد الاتيان بالمامور به لا يتوجه الا
بعد الجزء الاول فعلم انه لا يجب النية من الليل والفاء في قوله فان قصد
الاتيان لبيان وجه التخريج ولقائل ان يقول قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل امر باتمام الصوم بعد الشروع ولا خلاف في ان الامر بالاتمام انما يتوجه
بعد الجزء الاول وقصد الاتيان انما يلزم عند الامر بالشروع لا عند الامر
بالاتمام فلا يلزم منه تاخير النية من الليل واما دلالة النص فهي ما علم
اي معنى علم انه علة للحكم المنصوص عليه اي الحكم الذي ورد به النص
لغة اي يعرف علته من هو عارف بلغة العرب ونحوها لا اجتهادا اولا
استنباطا اي لا يحتاج في معرفة عليته الى التامل والاستنباط وهذا
احتراز عن علة القياس فانه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرفه غير الفقيه بخلاف
الدلالة فانه يعرفها الفقيه وغيره ومثاله في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اي
للابوين وهي كلمة تضجر بها فالعالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان تحريم
التافيف لدفع الاذى عنهما وحكم هذا النوع اي دلالة النص عموم الحكم
المنصوص عليه بعموم علته ولهذا المعنى اي ولاجل ان حكم النص وهو التحريم
مثلا في نص التافيف يعم بعموم علته يعني في كل شئ يوجد العلة وهي

وهى الاذى مثلا يوجد الحكم وهو التحريم قلنا يحرم ضرب الابوين وشتمهما
واستخدامهما اذا كانا اجيرين للابن وحبسهما بسبب الدين للابن عليهما
وقتلهما قصاصا بان قتل الابوان الابن بوجود الاذى فى جميع الصور واما
فى القتل فلتأذيهما من جهة الابن ثم دلالة النص بمنزلة النص اى فى ايجاب
الحكم قطعا ويقينا حتى صح اثبات العقوبات بدلالة النص ولو لم تكن قطعية
لما صح اثبات العقوبات لان الحدود والعقوبات تندرئ بالشبهات رويناه
انه قال اصحابنا وجبت الكفارة بالاوطار بالوقاع بالنص وهو قوله
عليه السلام للاعرابى جاء الى النبى عم قال هلكت واهلكت اى اهلكت
امرأتى بعينى واقعت امرأتى فى نهار رمضان فقال النبى عم اعتق رقبة الحديث
والعلة فى ايجابها افساد صوم رمضان وهو موجودة بالاكل والشرب عمدا
اى فى رمضان فيجب الكفارة بهما بدلالة النص فى الكفارة معنى العقوبة
لانها وجبت جزاء على الجناية زجرا عليها اى على الجانى فلما اوجبت اصحابنا
الكفارة بدلالة النص فى الاكل والشرب عمدا فى رمضان دل على انها قطعية
عندهم وهذا رد على من زعم من اصحابنا انها لا يكون بمنزلة النص فى القطع قوله
وعلى اعتبار هذا المعنى اى على اعتبار ان دلالة النص قطعية قيل يدار الحكم
اى حكم النص على تلك العلة اى علة معنى الحكم وجودا وعدما يعنى يوجد حكم
النص عند وجوده وينعدم عند عدمه وان كان صورة النص بخلافه لكون
المعنى قطعيا ولذا قال القاضى الامام ابو زيد لو ان قوما يعدون التأفيف كرامة
لا يحرم عليهم تأفيف الابوين لانتفاء معنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرم

الثابت فيه على العموم والاطلاق وكذلك قلنا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ان المعنى في كون البيع منهيا الاخلال بالسعي الى الجمعة وهذا المعنى يفهم لغة يعرف بمجرد السماع كل من يعرف كلام العرب ولو فرضنا بيعا لا يمنع العاقدين عن السعي الى الجمعة بان كانا المتبايعان في السفينة تجري الى الجامع لا يكره البيع اي لا يحرم لانتفاء علة الحرمة وهو الاخلال بالسعي الى الجمعة قوله وعلى هذا اي على ان الحكم يدور مع المعنى وجودا وعدما قلنا اذا حلف لا يضرب امراة فمد شعرها او عضها او خنقها حنث اذا كان بوجه الايلام ولو وجد صورة الضرب بان مد شعرها عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى المؤثر في ترك ضربها ترك ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها وباعتبار هذا المعنى يقال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل السمك او الجراد لا يحنث عندنا ولو اكل لحم الخنزير او الانسان يحنث لان يتناول السماع يعلم ان الحامل على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما ينشأ عن الدم فيكون احترازا عن الدموي فيدار الحكم على ذلك ولا دم في لحم السمك والجراد واما الرطوبة التي في لحم السمك فليست بدم لعدم خاصية الدم فيها وهو انه اذا شمس اسود ودم السمك اذا شمس ابيض واما في القران هو قوله تعالى لحما طريا الاية وان سمي لحما فلا ينافي ما اعتبرناه من المعنى قوله واما المقتضى فهو زيادة على النص اي المنطوق لم يتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه كقوله تعالى فتحرير رقبة فان رقبة مملوكة فهذا زيادة على المنصوص لان تحرير الرقبة لا يتحقق الا بعد الملك وقوله كان النص اقتضاه بيان وجه التسمية فاقتضا طلبه مثاله في الشرعيات

اشارة الى معنى الاقتضاء

قوله انت طالق فان هذا نعت المرأة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر
موجودا بطريق الاقتضاء قوله الا ان النعت يقتضي المصدر لان اسماء الصفات كاسم
الفاعل والمفعول والصفة المشبهة لها دلالة على المصدر كالفعل فصار كانه
قال انت طالق طلاقا اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي رح لم يفرقوا بين انواع المقتضي والشيخ فخر الاسلام وعامة المتاخرين مثل القاضي
ابو زيد فرقوا فقالوا ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغة فهو المحذوف وما هو ثابت لتصحيح الكلام
شرعا فهو المقتضي فجعلوا انت طالق وطلقتك من قبيل المقتضي وطلقي من قبيل المحذوف
فعلى مذهبهم يصح الفرق بين انت طالق وبين طلقي والمصنف رح اطلق في تعريفه ولم
يفرق بينهما ولهذا عرفه بما عرفه القاضي الامام فعلى مذهبه لا يحتاج الى الفرق بينهما

قوله اذا قال فان هذا مثال مشهور في الشرعيات وهو قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف
درهم فقال الآخر اعتقت يقع العتق عن الآمر ويجب عليه الالف ولو كان الآمر نوى به عتق
الكفارة يقع عما نوى لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينهما اقتضاء وذلك
لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضي معنى قوله بعه عني بالف اي يقتضي ثبوت
الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا
يملكه ابن آدم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق وصار كانه قال
بع عبدك مني بالف ثم كن وكيلي بالعتق فاعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول
كذلك لانه ذكر في باب البيع فاذا فعله المامور كان العتق واقعا عن الآمر ولما ثبت البيع اقتضاء ثبت القبول
كذلك لانه ركن في باب البيع والشيء لا يوجد الا بركنه ولهذا قال ابو يوسف اذا قال اعتق عبدك عني بغير
شيء فقال المخاطب اعتقت يقع العتق عن الآمر ويكون هذا مقتضيا للهبة والتوكيل

ولا يحتاج فيه الى القبض لانه بمنزلة القبول فى باب البيع ولكنا نقول القبول ركن فى باب البيع فاذا اثبتنا البيع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض فى باب الهبة فانه ليس بركن فى الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما بالقبض وحكم المقتضى انه ثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة اى الاصل ان الايصاء الامر بالعتق من اسباب الملك يثبت اقتضاء قال ابو يوسف رح فى المسئلة المذكورة اذا قال اعتق عبدك عنى بغير العوض يثبت الهبة اقتضاء لانها تمليك بغير عوض والهبة وان كانت لا يثبت بها الملك الا بالقبض لكنها هاهنا لا يحتاج فيه الى القبض حقيقة لانه لما يثبت الهبة اقتضاء والهبة لا تتم الا بالقبض يثبت القبض اقتضاء بمنزلة القبول فى باب البيع قوله ولكنا نقول جواب ابى حنيفة رح ومحمد رح عن قول ابى يوسف رح وذلك لان القبول انما يثبت فى ضمن ثبوت البيع لانه ركن والشئ لا يتصور ثبوته بدون الركن بخلاف القبض فى باب الهبة فانه ليس بركن فى الهبة بل هو شرط وشرط الشئ خارج عن ذاته ليس بداخل فى وجوده كدخول القبول فى البيع فلا يثبت القبض فى ضمن ثبوت الهبة وفيه نظر لان الشئ كما لا تتم وجوده بدون الركن كذلك يتوقف وجوده على الشرط قوله ولهذا قلنا اذا قال انت طالق ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد اذ به صارت موصوفة بالطلاق فيقدر مذكورا فى حق الواحد وعلى هذا يخرج الحكم فى قوله ان اكلت ونوى به طعاما دون طعام بان قال اردت الخبز دون البطيخ

البطيخ لا يحنث لان الاكل يقتضي طعاما اى ماكولا فكان ذلك ثابتا بطريق

الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة لا تندفع بالفرد المطلق اى لان المقتضي يثبت بطريق الضرورة قلنا الى آخره ويشكل عليه مثل طلقي فانه يصح نية الثلث مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء كما في انت طالق وطلقتك اذ اسم الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على اسم المصدر لغة خصوصا عند المصنف ومن لم يفصل بين المقتضي والمحذوف ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بان قوله طلقي ممتاز عنهما لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر اى افعلي فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر فالمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر في الكلام كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس يقع على الادنى ويحتمل الكل لا نية بحمه وفيه نظر لان كلا من تصاريف الفعل من اسم الفاعل والماضي مختصر من الاخبار بالفعل بالمصدر فقوله طلقت مختصر من فعلت فعل

التطليق فلا عموم ولا تخصيص في الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم

ولا عموم للمقتضي فان قيل هذا انه ليس بعام فلا يصح التخصيص لكنه مطلق فيجاز ان يقيد بطعام دون طعام قلت تعيين بعض انواع الطعام او بعض افراده تخصيص ليس من التقييد في شئ الا يرى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اريد الرجل بصفة العلم مثلا فان قيل فليرد الطعام الموصوف بصفة كذا قلنا هذا اثبات وصف زائد على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم

وفيه ايضا كلام قوله ولو قال لها بعد الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق

وقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداد اى الاقراء يقتضى وجود الطلاق سابقا فيقدر
الطلاق موجودا ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لان وصف البينونة زائد على
قدر الضرورة فلا تثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحد لما ذكرنا ويشكل بقوله
انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهى التى بالثلث تصح مع ان الغليظة
وصف زائد على قدر الضرورة **فصل** فى الامر قوله فالامر لغة قول القائل
لغيره افعل والمراد بالامر صيغة طلب الفعل وصيغة طلب الفعل مشهورة معروفة
وفى الشرع تصرف الزام الفعل على الغير فقيل يدخل فيه اوجبت عليك ان تفعل
كذا او طلبت منك فعل كذا الا انه الزام الفعل مع انه ليس بامر قلت المراد به الزام الفعل بقوله
افعل لان المعنى اللغوى مرعى فى معنى الشرعى مع وصف زائد عليها شرعا وقيل لا اشكال
لان دلالة التعريف على هذا القيد خفية لانه كثيرا ما يوصل الكلام ان كل منهما
مختص بوصف لا يشتركان فيه فى قوله الزام الفعل على الغير احتراز عن قول من ليس مفترض
الطاعة مثل افعل لانه لا يتحقق به الزام والحد الصحيح هو اللفظ الدال على طلب الفعل
بطريق الاستعلاء قوله وذكر بعض الائمة ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة
واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة فان الله تعالى
متكلم فى الازل عندنا وكلامه امر ونهى واخبار واستخبار واستحال وجود هذه
الصيغة فى الازل واستحال ايضا ان يكون معناه ان المراد بالامر للآمر يختص
بهذه الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء
عندنا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة أليس انه وجب الايمان على من لم تبلغه
الدعوة بدون ورود السمع قال ابو حنيفة لو لم يبعث الله تعالى رسولا ولم ينزل القرآن

لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم اى طلب الفعل لا يوجد ولا يتحقق الا بهذه الصيغة

وانما استحال هذا لان الله تعالى متكلم في الازل بكلام واحد بلا حروف ولا صوت منافٍ للسكوت

والآفة غير متجزئ وهو به آمر وناهٍ ومخبر واستحال وجود هذه الصيغة في الازل لكونها

حادثة لتركبها من الحروف والاصوات والازلي يباين الحادث وقوله فيحمل ذلك اى قول بعض الائمة

على ان المراد بالامر اى الوجوب يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرع جواب عن قوله لا يكون

فعل الرسول عليه السلام بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزم اعتقاد الوجوب به والمتابعة في افعاله

ع م انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص يعني الوجوب علينا في التكليفات التي ثبتت

بالشرع فقط غير التي وجبت بالعقل كالايمان بالله تعالى وصفاته لا يظهر لنا الا بصيغة الامر

وان كان الايجاب من الله تعالى في الازل لا يتوقف على صيغة الامر ومعنى الاختصاص يظهر

في ان فعل الرسول لا يكون موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي ومالك رح لما روى

ان النبي ع م قال صلوا كما رايتموني اصلي وهذا تصريح بالمتابعة في فعله ولنا انه خلع

نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم فقالوا رايناك

خلعت فقال اتاني جبرئيل ع م فاخبرني ان في نعليك اذى فلو كان المتابعة في

فعله ع م واجبا عليهم لما انكر عليهم وقوله ع م لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى المشقة

وهي بالوجوب لزوم الايتمار ولحوق العقاب بترك الامر فلو كان الفعل موجبا لما انتفى المشقة

بانتفاء الامر وانه ع م كان يستاك واما قوله ع م صلوا كما رايتموني اصلي فالمتابعة فيه بلفظ

الامر لا بالفعل وقوله والمتابعة في افعاله انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص اى يجب علينا في

فعل داوم عليه ع م من غير تركه في وقت ولم يكن ذلك من خصائص النبي ع م كنكاح التسعة و

كوجوب التهجد والضحى فانه من خصائصه ع م وان واظب عليهما ع م الاختصاص بالصيغة لا ينفي مع هذا النوع

فصل اختلف الناس في الامر المطلق فقالت الواقفية موجبه التوقف
لاشتراك صيغة الامر في الندب والايجاب والتوبيخ والتعجيز وعامة العلماء
على انه خاص لمعنى مخصوص فقال بعضهم انه للندب لانه موضوع لطلب الفعل
وادنى ما يترجح جانب الوجود هو الندب والصحيح من القول انه للوجوب
كما هو المذكور في المتن اي المجرد من القرينة الدالة على اللزوم وعدمه نحو قوله تعالى
وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ مثال للامر المطلق
من القرينة وكذلك الاية الثانية وهو قوله تعالى وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا
مِنَ الظَّالِمِينَ فانها وان كانت صيغة نهي صورة لكنها بمعنى اجتنبا اذ النهي عن الشيء
امر بضده واما قوله تعالى لعلكم ترحمون فلا ينتهض قرينة على عدم اللزوم وكون هذا
الامر للندب لان رجاء الرحمة لا يختص بالنوافل بل يتعلق بالواجب ايضا فان قيل ان
قوله تعالى فتكونا من الظالمين قرينة لزوم الامتثال لانه جواب النهي على مثال قوله تعالى
وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي فكذلك معنى الاية المذكورة ان قربتما فتكونا
من الظالمين فيكون الانتهاء عنه واجبا لئلا يكونا من الظالمين قيل في جوابه انما لزم
هذا السوال ان لو جعل المصحوب بالفاء جواب النهي ولعله جعل نهيا عليحدة معطوفا على قوله
تعالى ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظالمين و
لقائل ان يقول على هذا الجواب ان الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون الثاني
جوابا للنهي واجراء الكلام على خلاف السنة تعسف ثم ان فيه حذف فا
وتقديرا وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نهي عليحدة لكنه معطوف على الاول
بحرف الفاء وهي للترتيب فكان عدم الظلم مرتبا على الاول مسببا عنه وكذلك

دليلا على لزوم الائتمار عن الاول لافضائه الى المعصية والظلم والصحيح من
المذهب ان موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه فينصرف صيغة الى
غير الوجوب كما في موضع الندب والاباحة والتوبيخ والتهديد فانها قرينة
بقرينة عدم اللزوم والوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر معصية كما ان الائتمار
طاعة قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال
الحماسي اطعت الآمريك بصرم حبلي ۞ مريهم في احبتهم بذاك ۞ فهم ان طاوعوك
فطاوعيهم ۞ وان عاصوك فاعصي من عصاك ۞ والعصيان فيما يرجع الى حق
الشرع سبب للعقاب وتحقيقه ان لزوم الائتمار انما يكون بقدر ولاية الآمر
على المخاطب ولهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا
يكون ذلك موجبا للائتمار وان وجهته الى من يلزمه طاعتك من العبيد
لزمه الائتمار لا محالة حتى لو تركه اختيارا استحق العقاب عرفا وشرعا فعلم بهذا
ثبت ان لزوم الائتمار بقدر ولاية الآمر واذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى
مالك كامل في كل جزء من اجزاء العالم وله تصرف كيف ما شاء واراد فاذا ثبت ان
الملك القاصر في العبيد كان ترك الامر سببا للعقاب فما ظنك في ترك امر من اوجدك
من العدم واذر عليك شآبيب النعم وخلاصة الدليل ان ترك الامر معصية
عادة وعقلا اما العادة فكما جاء في استعمالات كلامهم منها قول الحماسي
سمى ترك الامر معصية والعصيان سبب للعقاب فكان الامر موجبا
للمعصية والعقاب على تقدير ترك الامر ولا نعني بالوجوب سوى هذا واما
العقل فما اشار اليه بقوله وتحقيقه الخ وهذا شرح للبيتين والحماسي الشاعر

المذكور في الحماسية رواية شعري اكثر بيك بلام الجارة و في بعض النسخ بلام التعريف
على نحو الضمار بيك والضمار بيك الصرم القطع اذ رأى فان شابيب جم الشؤبوب
وهو اول المطر اى اول النعم واشرفها ومقدمها **فصل** الامر بالفعل لا يقتضي التكرار
ولهذا قلنا لو قال طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان
يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوجني امرأة لا يتناول هذا تزويجا مرة بعد
اخرى ولو قال لعبده تزوج امرأة لا يتناول الامر الا مرة واحدة لان الامر بالفعل
لطلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل
الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس
تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس
وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى جميع
مياه العالم صحت نيته وكذلك لو قال لآخر طلقها يتناول الواحدة عند الاطلاق
ولو نوى الثلث صحت نيته ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت
نفسي يقع واحدة ولو نوى الثلث صحت نيته وان نوى به ثنتين لا يصح الا
اذا كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها نية كل الجنس ولو قال لعبده
تزوج يقع على تزويج امرأة واحدة ولو نوى ثنتين صحت نيته لان ذلك
كل جنس في حق العبد اختلفوا في الامر في معنى التكرار قال بعضهم انه
يقتضي التكرار والصحيح من المذهب انه لا يقتضيه حقيقة ويحتمله مجازا
ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه وجه قولهم ان
لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من

قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب فى زمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول سواء فالمصدر الذى دل عليه الامر عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده عند مكا كما فى سائر الفاظ العموم وجه قول العامة ان المصدر الذى دل عليه الفعل فرد نكرة ولا دلالة للفعل على تعريف المصدر والفرد لا يحتمل العدد لما بينهما من التنافى اذ الفرد ما ليس فيه تركيب والعدد ما فيه تركيب فيما قلنا فبان فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على الضربتين ولا يحتمله بل له دلالة على مطلق الضرب وهو جنس والجنس يقع على الادنى وهو الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا نوى ذلك يثبت فلهذا لو نوى جميع مياه العالم والطلقات الثلث فى مسئلة الحلف بشرب الماء وفى الامر بالطلاق يصح لان الثلث كل جنس الطلاق ولو نوى ثنتين لا يصح لانه عدد محض لا ادنى الجنس ولا كله فلا يحتمله اللفظ وحاصل الفرق ان المصدر الذى دل عليه الفعل فرد مع كونه جنسا والفرد يصلح ان يكون للفرد اما حقيقة وهو الادنى واما حكما وهو كل افراد الجنس لان الضرب مثلا بجميع افراد جنس واحد من الضربات وكذا الطلاق واما المثنى فعدد محض وليس بفرد لا حقيقة ولا حكما فلا يحتمله اللفظ والنية انما تعمل فيما احتمله اللفظ الا اذا كانت المنكوحة امة الغير تزوجها وليس تحته حرة لم تصح نية الثنتين لان كل جنس طلاقها ثنتان وكذلك جنس منكوحات العبد ثنتان

وحكى المحقق الاستاذ اعتراضا في هذا المقام للامام فخر الدين الرازي انه

يصح التخصيص في الجنس الى ان يبقى تحته فردان والتخصيص بيان قاصر

باللفظ بدليل مقارن ويشكل ايضا قولهم للتنافي بين العدد والفرد

بقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان فانه اريد بضمير التثنية الواحد

ولا ينافي على هذا الاصل تكرار العبادات فان ذلك لم يثبت بالامر بل بتكرر

بتكرار اسبابها التي يثبت بها الوجوب والامر لطلب اداء ما وجب في الذمة

بالسبب السابق لا لاثبات اصل الوجوب هذا بمنزلة قول الرجل ادّ ثمن المبيع

وادّ نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الامر لاداء ما ثبت

منها ثم الامر لما يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه مثاله يقال

ان الواجب في وقت الظهر الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا تكرر الوقت

يتكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل جنس الواجب عليه

صوما كان او صلوة فكان تكرار العبادات المتكررة بهذا الطريق لا بطريق ان

الامر يقتضي التكرار جواب سؤال يرد على المذهب الصحيح وهو ان الاوامر بالصلوات

الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على سبيل التكرار ولهذا تكرر وجوب العبادات

تقرير الجواب بناء على مقدمة وهي ان المختار عند مشائخنا ان نفس الوجوب يفارق

عن وجوب الاداء فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

اي الامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا كوجوب الثمن على المشتري يثبت

بنفس البيع واما اداؤه فانما يجب عند مطالبة البائع فنقول ان العبادات

تجب باسبابها وهي الاوقات في الصلوة وشهر رمضان في الصوم والنصاب في

فى الزكوة ثم يتوجه الامر لطلب اداء ما وجب فى الذمة بالسبب السابق بطريق ان الامر يتناول جميع الواجبات المتعلقة باسبابها لما ذكرانه تناول الادنى حتما وكل الجنس احتمالا قوله **فصل** المامور به نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق ان يكون الاداء واجبا على التراخى بشرط ان لا يفوت فى العمر المطلق عن الوقت ما لم يعين الشرع لادائه وقتا والمقيد بخلافه واختلف فى المطلق فالاكثرون على انه يجب على التراخى اى جاز تاخيره فى اى وقت يأتى به بشرط ان لا يفوته فى العمر وذلك بان يؤخره ما لم يغلب على ظنه فواته وان لم يتعجل به وقال بعضهم انه واجب على الفور يعنى يجب الفعل بعد توجه الامر فى اول اوقات الامكان لان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك الواجب فى وقت وجوبه والواجب لا يسع تركه وجه قول المختار ان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل مطلقا وافادة الفور زيادة على موضوع الصيغة فلا يثبت ذلك باطلاق الامر قوله وعلى هذا قال فى الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف شهرا يعتكف اى شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرا يصوم اى شهر شاء فى الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه لا يصير بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب يسقط الواجب على ان حكم الامر المطلق الوجوب على التراخى قال محمد فى الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف شهرا يعتكف اى شهر شاء لان النذر مطلق عن الوقت

فلا يجب على الفور وكذلك الامر بالزكوة وهو قوله تعالى واتوا الزكوة و
بصدقة الفطر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبالعشر وهو
قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر كل واحد منها مطلق
عن الوقت فلهذا لا يصير بالتاخير مفرطا اى مقصرا ولهذا اذا تم الحول
على نصاب الزكوة ولم يؤد زكوة حتى هلك النصاب يسقط الواجب
لانه غير مقصر فى تاخير ادائها وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج بخلاف
صدقة الفطر فانها لا تسقط بهلاك الغناء لكنه يشكل اطلاق لفظ الكتاب
ببقاء صدقة الفطر فانها لا تسقط وكذا يشكل به تفريع سقوط الواجب
على ان الامر مطلق عن الوقت وان جعل تاثيلا فذلك ادخل فى الاشكال
فان قلت ان النص الوارد فى العشر هو قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
مقيد به قلت ذكر فى الكشاف اريد بالحق ما كان يتصدق به على المساكين
يوم الحصاد وكان ذلك واجبا حتى نسخه افتراض العشر ونصف العشر
والحانث اذا ذهب ماله فصار فقيرا كفر بالصوم اى فى اليمين مامور بالكفارة
المالية ولا عند وجدان المال والصوم عند فقدانه لقوله تعالى فكفارته
إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ والامر بالكفارة المالية مطلق فاذا
اخرها مع وجدان المال لا يكون مفرطا فاذا ذهب ماله صار فقيرا كفر بالصوم
ولا يؤخذ بالكفارة المالية وعلم اجزاء الصوم لانه غير مفرط بالتاخير
قضية للامر المطلق قوله وعلى هذا لا يجوز قضاء الصلوة فى الاوقات

المكروهة لانه لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء

الناقص يجوز العصر عند الاحمرار اداء ولا يجوز قضاء وعن الكرخي ان

موجب الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب و

لا خلاف في ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها اي على ان الامر

المطلق يطلق التاخير و لا يعين وقتا بعينه لا يجوز قضاء الصلوة في

الاوقات المكروهة لانه لما فوض اليه الاوقات والمؤدى في الاوقات

المكروهة ناقص و الفائتة هو ما كان واجبا على الكمال لم يسع له ان يختار

لادائه وقتا ينقص به ما وجب كاملا ولهذا يجوز اداء العصر في وقت الناقص

وهو وقت الاحمرار لانه ليس بمطلق عن الوقت بل مقيد به فانه اذا لم

يؤد في الوقت حتى انتهى الى آخره تعين ذلك الجزء للاداء لانه لا يسعه

التاخير عن ذلك لانه مقيد به لا مطلق عنه فعلى هذا كان قوله لا

فيجوز اداء العصر لتاثير وصف الاطلاق بدل و ان الحكم معه وجودا

وعدما قوله واما الموقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا للفعل كالوقت

للصلوة حتى لا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل كالصلوة اي و

الدليل على ظرفيته انه لا يشترط استيعاب كل الوقت بالصلوة وتفسير

ظرفية الوقت ههنا ان يكون الواقع فيه مع امكان ان يفضل عن اداء الفعل

ومن حكم هذا النوع ان وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه حتى لو نذر

ان يصلي كذا كذا ركعة في وقت الظهر لزمه ومن حكمه اي حكم وقت الظرف ان وجوب

الصلوة فيه لا ينافي صحة صلوة اخرى حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير الظهر يجوز

فان قلت هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم الاول لان وجوب الشئ يستلزم صحته قلت جاز ان يزاحم الواجب واجباً آخر ولا يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة اخرى مطلق يتناول التطوع والواجب ثم التاثير بقوله حتى لو شغل جميع وقت الظهر لا يطابق هذا الحكم فامعن النظر فيه قوله ومن حكمه انه لا يتادى المامور به الا بنية معينة لان غيره لما كان مشروعاً في الوقت لا يتعين هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى النفل صح بالاجماع ولان التوسعة افادت شرطا زائداً وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد ولقائل ان يقول ان المزاحمة كانت لسعة الوقت والشئ ينتهي بانتهاء العلة كما تقرر في كثير من الصور واما صحة النفل وان كانت بالاجماع لكنها بناء على بقاء المزاحمة فلا يصلح دليلا عليه والسائل معترض على كل من قال بهذا الحكم وكذلك وجوب التعيين ثبت بعلة المزاحمة والتوسعة ولانه ينتقض بوجوب الترتيب في قضاء الصلوة حيث يسقط بضيق الوقت والنوع الثاني ما يكون الوقت معيارا له وذلك مثل الصوم فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومعيار الشئ ما يقدر به ذلك الشئ والمراد ههنا الوقت الذي يستغرق الفعل اي الصوم ولا يفضل عنه ويقدر به ويطول بطوله ويقصر بقصره ثم هذا النوع على قسمين ما يكون الوقت متعينا له وما لم يتعين الوقت له فمن النوع الاول ومن حكمه اي من حكم الصوم ان الشرع اذا عين له اي للصوم

وقتا كرمضان لا يجب غيره اى غير ذلك الصوم فى ذلك الوقت حتى اذا

نذر فى رمضان بصوم لا يجب فيه اداء المنذور وهذا الذى لم يسع الوقت

ظرفا ولكن لم يتبدل حكم الشرع فتعين ما وجب شرعا ولا يجب فيه

اداء غيره ولا يجوز اداء غيره فيه اى غير صوم رمضان فى هذا الوقت

لتعيينه شرعا لهذا الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه فى

رمضان عن واجب آخر كصوم القضاء والكفارة يقع عن رمضان

لا عما نوى لان الشرع لما عين المعيار صوما بصفته فاذا اراد المكلف تغيير

صفته لا يقدر عليه وهذا كمن آجر نفسه للخياطة فخاط له فقصد التبرع

لم يكن تبرعا فكان اجارة وكمن باع عينا وسلم هبته لم ينقلب هبة واما

قيد بالصحيح المقيم احترازا عن المسافر والمريض على قول ابى حنيفة رح فان

عنده اذا نوى المريض والمسافر فى رمضان عن واجب آخر يقع عما نوى لانه

لما ثبت لهما الترخص لمصالح بدنه وهو الفطر فلان يثبت لمصالح دينه وهى

قضاء ما عليه من الدين اولى فان قيل الصحيح عندنا ان المريض يقع صومه عن

الفرض بكل حال وقد صرح الشيخان فى اصوليهما لان الرخصة متعلقة

بحقيقة العجز ويظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة واما المسافر فيستحق

الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بالصوم فوات شرط

الرخصة فما الفائدة لقيد الصحيح قلت روى الحسن والكرخى ان الجواب فى المريض

والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رح وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام

خواهرزاده وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضى الامام فخر الدين

والامام ظهير الدين الولجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ
الكبير ابي الفضل الكرماني وماذكر الشيخان في اصولهما فهو اختيارهما جاز
ان يكون مذهب المصنف ممن ذهب اكثر المشائخ وهو الظاهر قوله واذا انتفى
المزاحم وهو غير هذا الصوم بان لا يجوز في الوقت سقط اشتراط التعيين فان
ذلك لقطع المزاحم في الوقت بان ينوي صوم رمضان حتى لو اطلق في النية
بان ينوي الصوم او اخطأ في الوصف بان نوى صوم التطوع او غيره يقع
عن رمضان لانه لما تعين في رمضان اصيب بمطلق الاسم وبالخطاء في
الوصف كالمتعين في مكان ينال باسم الجنس والنوع كما ينال باسم العلم فان زيدا
لو نودي بيا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد وينال
بالخطأ في الوصف كما لو نودي لرجل ابيض وهو منفرد في الدار بيا ايها الرجل
الاسود ينال بهذا لان الاسود بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسماله قوله ولا
يسقط اصل النية جواب من يقول لما تعين الوقت لصوم رمضان ينبغي ان
يسقط اصل النية وينادى بلا نية من الصحيح المقيم فاجاب لان الامساك لا يصير
صوما الا بالنية لان الصوم شرعا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا
مع النية فاذا فات الشيء من هذه القيود لا يكون صوما كما اذا لم يكن الامساك
في النهار ولقائل ان يقول هذا الدليل عين المدعى فان من لم يشترط النية
يقول الصوم شرعا هو الامساك عن المفطر نهارا فحسب ويمكن ان
يقال هذا حاصل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل
نفي الصيام بدون النية مع ان الامساك يوجد بدونها فعلم ان

ان الصوم مع النية وايضا بعض مقدمات الدليل محذوف نقديره وانما
اشترط النية لان الصوم انما يكون مع النية لانه عبادة ولا عبادة بدون
النية ليمتاز عن العادة قال الله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين والاخلاص بالنية يكون وان لم يعين الشرع له وقتا فانه لا يتعين
الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين ايام القضاء رمضان في غيرها لا يتعين
هي للقضاء فيجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها
هذا بيان القسم الثاني من نوعي المعيار اى ما لم يعين الشرع له وقتا كقضاء
رمضان فانه ليس له وقت معين لاطلاق الايام في قوله فعدة من ايام أخر
فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد لانه تغيير حكم الشرع من الاطلاق الى
التقييد وليس ذلك للعبد قوله ومن حكم هذا النوع اى الذى لم يعين
الشرع له وقتا انه يشترط تبيين النية من الليل بان نوى قضاء رمضان
مثلا ولا يكفيه نية مطلق صوم الفرض او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم
تعين الوقت له شرعا وشرعية كل صوم في كل يوم من الايام قوله ثم للعبد
ان يوجب شيئا على نفسه موقتا وغير موقت ولكن ليس له تغيير حكم الشرع
لما قدم من يتوهم ان للعبد ان يوجب على نفسه شيئا لم يكن واجبا فكيف لا يكون
له ان يعين عليه بعض الواجبات بوقت مع انه دون الاول فاجاب بان تعيين بعض الاوقات
تغيير حكم الشرع وليس للعبد ذلك وان كان له ايجاب شئ على نفسه فالاقرب ان يجعل
قوله ثم للعبد كالتفريع على الاول وتقريره اذا تحقق انه لا يتعين الوقت بتعيين العبد
فاعلم بعد ذلك ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه اذا تعلق فيما وجب عليه حكم الشرع لدليل

تغييره ومثاله اى مثال ما اوجب على نفسه وكان فيه حكم من الشرع بعدم
ايجابه على نفسه ليس له تغيير حكم الشرع وهو اذا نذر ان يصوم يوما بعينه لزم
ذلك ولو صام عن قضاء رمضان او كفارة جاز لان الشرع جعل القضاء
مطلقا فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم ولقائل ان يقول
ان فى ايجاب المباح وتحريمه ايضا تغيير حكم الشرع لان الشرع اطلق له الاتيان
والترك فى المباح وفى الايجاب والتحريم يرتفع هذا الاطلاق عنه لما كان له اصل
الايجاب فلا يكون له تغيير وصف الواجب بالاولى لان اثبات الوصف ادنى من
اثبات الاصل قوله ولا يلزم على هذا ما اذا صام اى اليوم المنذور عن
نفل حيث يقع عن المنذور لا عما نوى جواب نقض يرد على التعليل المذكور
وهو ان الشرع شرع له النفل مطلقا كالقضاء والكفارة فلما وقع
صومه عن المنذور دون النفل يلزم تغييره بالتقييد بغير ذلك
اليوم فاجاب لان النفل حق العبد اذ هو مستقل بنفسه من تركه اى ترك
النفل وتحقيقه اى ايجاده واثباته فجاز ان يؤثر فعله هو المنذور وفيما
هو حقه وهو النفل لا فيما هو حق الشرع وهو القضاء والكفارة قوله وعلى
اعتبار هذا المعنى وهو ان تصرف العبد يؤثر فيما هو حقه لا فيما هو حق الشرع قال
مشايخنا اذا شرط فى الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون السكنى
حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى فى بيت العدة
حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة لان السكنى فى بيت
العدة حق الشرع لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن

نهاهم عن الاخراج ونهاهن عن الخروج وان اردن الخروج فعلم ان لزوم
البيت لزمهن حقا للشرع بخلاف النفقة لانها تجب مقابلة تسليم نفسها
اياه وجزاء احتباسها له عن تحصيل معاشها وكل ذلك حقها فلما كانت النفقة
عوض حقها كانت حقها كالاجرة للاجير و في السكنى النص دليل
على انه حق الشرع ولا نص في النفقة **فصل** الامر بين ان يكون حسن
المامور به اذا كان الامر حكيما لان الامر لبيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد
والحكيم لا يطلب وجود القبيح لانه يخالف الحكمة فاقتضى ذلك اي امر الحكيم حسنه
اي حسن المامور به قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ثم المامور به في حق
الحسن نوعان حسن بنفسه اي حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره اي حسن
لمعنى في غيره فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق
والعدل فان العقل يحكم بان هذه الاشياء حسنة وكذا الصلوة وسائر
العبادات الخالصة لان العبادة فعل ياتي به المرء تعظيما لله تعالى
على وجه التذلل وما لخضوع وحسنه مركوز في العقول وحكم هذا
النوع انه اذا وجب على العبد اداءه لا يسقط الا بالاداء وهذا اي انه لا يسقط
الا بالاداء لا يتاتى في مطلق هذا النوع وانما يتاتى في احد قسميه وهو
فيما لا يحتمل السقوط من المكلف مثل الايمان بالله تعالى وصفاته والمراد
بالايمان هٰهنا التصديق اذ الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب
والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط بحال والاقرار يسقط بعذر
الاكراه حتى ان من اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان
كان مؤمنا واختلف في الاقرار فقال المحققون من اصحابنا ان الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا

حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع التمكن على البيان كان مؤمنا عند
الله تعالى وقال كثير من اصحابنا الايمان هو التصديق والاقرار الا انه
ركن زائد يسقط بعذر الاكراه فعند هؤلاء من صدق وترك الاقرار
بغير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعلى القولين الاقرار يحتمل
السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا لان المكره انما يضطر
الى تبديل الاقرار لا الى تبديل التصديق فلذا يسقط الاقرار ولا يسقط
التصديق واما ما يحتمل السقوط كالصلوة والزكوة والصوم فهو يسقط
بالاداء اى اتيان المامور به او باسقاط الامر كما سقط الصلوة عند عذر
الحيض ونحوها فعلى هذا قلنا اذا وجبت الصلوة في اول الوقت سقط
الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحيض والنفاس في اخر الوقت
باعتبار ان الشرع اسقطها عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق
الوقت حتى يجب القضاء اذا فات ولا بعدم الماء حتى يجب عليه التيمم
ولا بعدم اللباس حتى خير بين ان يصلي قائما ويتم الركوع والسجود وبين
ان يصلي قاعدا ويؤديهما بالايماء ولا بنحوها كما في اشتباه القبلة وكا
لاكراه على ترك الصلوة فان قيل ما محل قوله ولا يسقط بضيق الوقت
وانه لا يصلح عطفا على قوله سقط الواجب لانه لا يترتب على ان ما يحتمل
السقوط يسقط بشيئين بالاداء او باسقاط الامر قلت جاز ان يكون متفرعا
عليه لان قوله فهو يسقط بالاداء او باسقاط الامر يفيد الحصر بفحواه كما تقرر
مواضع التعليم وجاز ان يكون تاثيل لسقوط الواجب باعتراض الحيض ونحوها
والنوع الثاني من المامور به ما يكون حسنا بواسطة الغير وذلك مثل السعي الى
الجمعة مامور به بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والوضوء

والوضوء للصلوة مامور به بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية فان
السعي ليس بحسن في نفسه لانه مشي ونقل قدام وانما حسن بواسطة
كونه مفضيا الى اداء الجمعة والوضوء تبرد وتطهير وذلك ليس بحسن
بل انه ليس فيه معنى العبادة وانما حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلوة
وحكم هذا النوع ان يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا يجب على
من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه ولو سعى الى الجمعة
فحمل مكرها الى موضع اخر قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان
معتكفا في الجامع يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضاء فاحدث
قبل اداء الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب
الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء قوله والقريب من هذا النوع اي من
الحسن لغيره لا بنفسه الحدود والقصاص والجهاد فان الحد حسن بواسطة
الزجر عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة الحق
فان الحد عقوبة وتخريب للعباد وليس ذلك بحسن بنفسه وانما حسن
بواسطة الزجر اي منع المتمرد عن الجناية كالزنا وشرب الخمر والقصاص
مثل الحد انما حسن بواسطة زجر الظلمة عن القتل وكذلك الجهاد
تخريب البلاد وتعذيب العباد وليس ذلك حسن بنفسه قال
عليه السلام الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما
حسن بواسطة كفر الكافر فان الكفرة اعداء الله تعالى والمسلمين
فلذا حسن لدفع شرهم واعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة
اي الجناية وشر الكفرة مثلا لا يبقى ذلك مامورا به فانه لولا الجناية
لا يجب الحدود ولولا الكفر المفضي الى الحرب لا يجب عليه الجهاد

فصل الواجب بحكم الامر نوعان اداء وقضاء فالاداء عبارة عن
تسليم عين الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب الى
مستحقه هذا تقسيم في نفس الثابت بحكم الامر وهو اتيان المامور به والفصل
السابق في تقسيم صفة الثابت بحكم الامر وهي صفة حاصلة للمامور به
من الامر وانما زاد قوله الى مستحقه مع انه اهمل في عبارة كثير من المشائخ
لانه من تمام حقيقة الحق واذا التسليم لا بد لتمامه ووجوده الى
المسلم اليه كيف وانما المامور به اذا اسلم دراهم دين الى غير رب الدين
لا يكون ذلك التسليم اداء فان قلت تعريف الاداء ليس بجامع لخروج
بعض انواعه كاسلام الصبي العاقل واداء صوم رمضان في السفر و
تسليم ثمن المبيع قبل طلب البائع واداء دين المؤجل قبل حلول الاجل
فان ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس الواجب بالامر لان الامر غير
متوجه في هذه الصور والا لكان الاداء واجبا في الحال ولم يجب وانما خرج
عن العهدة لتحقق نفس الوجوب واتيان الفعل بعد تحقق نفس الوجوب اتيان
بالواجب قلت لا نسلم عدم توجه الامر كيف وان الوجوب يختص بالامر لا يثبت بدونه
ولا نزاع في تحقق نفس الوجوب فعلم ان الامر متوجه وما قال من المشائخ ان
الخطاب بالامر متاخر عن نفس الوجوب فالمراد ان الاداء يجب ولا على التوسع
ثم يجب مضيقا بحيث لا خيار له في التاخير قال صاحب الميزان ان
الوجوب ليس الا وجوب الفعل فانه لا يعقل من وجوب الصلوة الا
وجوب الفعل ولئن نسلم ان الامر غير متوجه نقول ان الاداء على قسمين
قسم تسليم نفس الواجب بالامر وقسم تسليم نفس المشروع سواء كان واجبا
بالسبب او نفلا وقال القاضي الامام ابو زيد في التقويم والشيخ فخر الاسلام

في شرحه الاداء على نوعين واجب ونفل والمصنف عرف ههنا القسم
الاول من الاداء حيث قسم الواجب بالامر الى اداء وقضاء وكان الاداء
المعروف هو المذكور في قسمي الواجب بحكم الامر ولقائل ان يقول لما كان
القضاء احد قسمي الواجب بالامر كان تسليم عين الواجب بالامر كالاداء
فكيف يفترقان الا ان يزاد في النعريف باصالته وابتداء ونحوه وقوله ثم

الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل هو ما ادى بوصف المشروع به مثل اداء
الصلوة في وقتها بالجماعة والطواف متوضيا اي المكتوبة وما شرع فيها الجماعة
كالتراويح والوتر معها لانها حين شرعت شرعت بصفة الجماعة وقد فضلت صلوة
الجماعة على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث
كذلك الطواف متوضيا بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلوة
بدون الطهارة لا يجوز لكنه يجزي باطلاق النص وجعل الوضوء
واجبا بالحديث وقد سبق فانقلت المامور به الصلوة مطلقا عن صفة
الجماعة والطواف مطلقا عن صفة التوضي فكان اذا اتى بهما كما امر بهما
اداء كاملا اذ كمال المامور به ان يؤتي به على صفة امر بها قلت المامور
به في الصورتين مجمل اما الصلوة ففي حق نفسها وشرائطها وكيفيتها واما
الطواف فان كان هو الدوران حول البيت لكنه مجمل في حق الشرائط والكيفية
وانما تقرر الشرعية في حقيقتهما والاتيان بهما علينا بما بين من فعل النبي
عليه السلام وفعله كان على صفة الجماعة في الصلوة وصفة الطهارة
في الطواف الا ان افعال النبي عليه السلام وردت الينا بعضها بالتواتر وبعضها
بالشهرة وبعضها بالاحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغيرها فرضيا

ووجوبا وسنة وقوله تسليم المبيع سليما بحكم اقتضاء العقد الى المشتري

وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها اشارة الى ان الاداء الكامل
على نوعين من حقوق الله تعالى كالصلوة بالجماعة والطواف بالوضوء ومن
حقوق العباد مثل تسليم المبيع سليما فانه وجب على البائع التسليم
اى المشترى على الوصف الذى ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب
على الوصف الذى ورد عليه الغصب وحكم هذا النوع اى الاداء الكامل
ان يحكم بالخروج عن العهدة اى باداء كاملا وعلى هذا قلنا الغاصب اذا باع
المغصوب من المالك او رهنه عنده او وهبه وسلم اليه يخرج
عن العهدة ويكون ذلك اداء لحقه ويلغو ماصرح به من البيع
والهبة والرهن فلو غصب طعاما فاطعم مالكه وهو لا يدرى انه طعامه
او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يدرى انه ثوبه يكون ذلك
اداء لحقه اى على ان تسليم عين الواجب مع الوصف الذى ورد
الشرع به يخرج عن العهدة قوله فلو غصب طعاما فاكل والفاء فيه
للترتيب على السابق يعنى لما كان الاداء الكامل تسليم عين الواجب
وبه يخرج عن العهدة قلنا التسليم فى هذه المسائل يكون اداء لحقه
والشافعى فى اخر قوليه على انه لا يبرء بهذا التسليم عن الضمان لانه
ما اتى برد المامور به لانه غرور منه والشرع لا يامر بالغرور ورد الغاصب
لا يبرء الا برد المامور به وهذا لانه سلطه على اتلاف ماله وهو
انه اكل الطعام ولبس الثوب حتى تخرقه ولو علم انه ملكه لما استعمل
ماله حتى اتلفه لكنا نقول ان عين ماله وصل الى يده فكان اداء
لحقه غير ان الغرور بجهله والجهل لا يبطل الاداء الصادر منه
الى المالك كما لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالك

اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه
ولا يرجع على الغاصب بشیٔ وكذا البائع لو قال المشتری اعتق عبدك
هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتری ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه
ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع
صحة ما وجد منه وللخصم ان يقول ان الغاصب ازال يده المطلقة
للتصرفات عن المغصوب والاباحة غير مطلقة للتصرفات فكانت
الاباحة تسليما للمغصوب لا على الوجه الذی وجب عليه رده به قوله

والمشتری فی البيع الفاسد لو اعار المبيع من البائع او رهنه عنده

او آجره منه او وهبه وسلمه يكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح
به من الهبة وغيرها اعلم ان البيع الفاسد كالبيع بالخمر والخنزير و
البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او
للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق كما اذا باع عبدا بشرط ان
يعتقه المشتری او يدبره او يكاتبه او امة على ان يستولدها
المشتری فاذا قبض المشتری المبيع فی البيع الفاسد يكون المبيع
مضمونا فی يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعا للفساد و
يجب على المشتری رد المبيع الى البائع فاذا اعار المشتری المبيع من
البائع ای اعطى عارية او رهنه المشتری المبيع عند البائع او
آجره ای اعطى المشتری المبيع للبائع بالاجرة او استاجره البائع
او وهبه وتسلمه ای وهب المشتری المبيع للبائع وقبض البائع يكون
ذلك ای جميع ما ذكر من الاجارة والاعارة والهبة مع القبض
اداء لحقه لانه تسليم عين الواجب قوله

واما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته
كالصلوة بدون تعديل الاركان والطواف محدثا ورد المبيع مشغولا
بالجناية او بالدين ورد المغصوب مباح الدم بالقتل ومشغولا بالدين
او الجناية بسبب عند الغاصب واداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الدائن
ذلك تعديل الاركان هو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد
الركوع والجلسة بين السجدتين والتعديل واجب عند ابي حنيفة رح ومحمد رح
فاذا تركه جازت الصلوة مع النقصان وعند ابي يوسف رح والشافعي رح فرض
وبيانه في الفروع وكذلك الطواف محدثا كما مر هذان المثالان من حقوق الله تعالى
واما في حقوق العباد فرد المبيع المعيب عند البايع بجناية استحق بها رقبته او طرفه
وهذا الاداء قاصر لانه كان واجبا على البائع ان يسلم المبيع الى المشتري سليما كما ورد
عليه العقد وقد فات وصف السلامة فكان تسليمه اداء ناقصا وكذلك رد عبد
المغصوب مباح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب او مشغولا بالدين بان استهلك
مال انسان في يد الغاصب فيتعلق ضمان التلف دينا في رقبته او مشغولا بالجناية
بان اتلف طرف انسان عند الغاصب فاستحق بها طرفه قصاصا وكذا اداء
المديون الدراهم الزيوف مكان الجياد التي وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الدائن
ذلك اما اذا علم ولم يرد في المجلس فليس له ولاية الرجوع وفي التقييد بعدم العلم
اشكال لانه اشارة الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا الاداء قاصرا وهو قاصر في
الصورتين قيل انما تقييد به ليتحقق القصور في الاداء فانه اذا علم الدائن
فاستوفاه مع ذلك ولم يرده يكون اداء كاملا لسقوط حق صاحب الحق
عن وصف الجودة لتجوزه بالزيوف وصار هذا بمنزلة تسليم المبيع المعيب
اذا شرط البائع البراءة فانه اداء كامل لكنه لا يغني عن الايهام المذكور لان

لان اداء الكامل يستدعي بقاء الوصف الذي وجب معه ولا نزاع في فواته
ههنا وان يجوز به صاحب الحق فثبت انه ليس بشرط لكونه اداء قاصرا وانما
هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند
ابي يوسف رح فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق والاقرب
ان يقال انه اذا علم صاحب الحق فالظاهر انه لا يتجوز به فلا يتحقق الاداء القا
فكان ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق اداء القاصر كما هو دأب المجتهدين
في وضع المسائل بان يذكروا قيودا بها تحقق المسئلة في الظاهر غالبا و
ان كانت تتحقق بدونها قوله وحكم هذا النوع انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل
يجبر به ولا يسقط حكم النقصان الا في الاثم اي لاداء القاصر انه اذا امكن
جبر النقصان بالمثل يجبر به كما اذا طاف محدثا يجبر ذلك بالدم لان الدم
مثل له شرعا وسيأتي نظائره وان لم يكن جبر النقصان بان لم يوجد له مثل
عقلا ولا شرعا يسقط حكم النقصان الا في الاثم فانه يأثم وان لم يجب عليه
شيء واعلم انه لا يطرد هذا الحكم في جميع باب الاداء القاصر وانما يثبت ذلك
في بعض مسائل حقوق الله تعالى الا ترى انه غصب عبدا فارغا فرده
مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع برئ الغاصب
وان قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة ولو
سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا
خلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك او قتل يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة
وعندهما يرجع بنقصان العيب بان يقوم حلال الدم وحرام الدم يرجع بتفاوت
ما بين القيمتين من الثمن تمام ذلك في الفروع وجملة الامر ان في الاداء القاصر
اذا هلك بذلك السبب ينتقض التسليم الا في المسئلة الاخيرة عندهما وباقي

ذلك في هذا الباب قوله لهذا اى لاجل انه ان لم يكن جبر النقصان بالمثل
يسقط ولا يجب الا في الاثم قلنا اذا ترك تعديل الاركان في باب الصلوة
لا يمكن تداركه بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فيسقط لان ايجاب المثل
اما بالعقل بان يدرك بالعقل له مثل يمكن الايجاب بالسبب الموجب
للاداء واما بالسمع بان جعل الشرع له مثلا فاذا لم يوجد واحد منهما
يسقط والاعتدال في الاركان وصف ليس له منفردا عن الاصل مثل لا
عقلا ولا شرعا فلا يضمن بشئ سوى الاثم قوله ولو ترك الصلوة في ايام التشريق
فقضاها في غير ايام التشريق لا يكبر لانه ليس له التكبير بالجهر شرعا والمراد
في غير ايام التشريق التي تركها فيها حتى لو قضاها في ايام التشريق
في العام القابل لا يكبر ايضا اما اذا قضاها في هذه الايام من هذه
السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم وقال الشافعي
في اصل المسئلة قضاها مع التكبير ليكون قضاءها على حسب الفوات
وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية
الا في زمان مخصوص فلا يكون له التكبير بالجهر شرعا في غير هذه الايام
فسقط لفوات المثل فان قيل في العام القابل في هذه الايام التكبير
بالجهر مشروع له قلنا المشروع له التكبيرات المعدودة عقيب صلواتها
والزيادة على ذلك غير مشروع فاما لو كبر في ايام من هذه السنة في
القضاء لا تكون تلك زيادة على التكبيرات المشروعة فان قيل انه
ذا يجب عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبيرات مشروع له فينبغي

ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير
خفية والا يلزم جعل الاصل تبعا للوصف التابع وهو خلاف موضوع الشرع و
العقل قلت قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل لفواته وههنا
ايضا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك مختص بصفة
الجهر فيسقط لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله وعلى هذا
قلنا في ترك قرءة الفاتحة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين انه يجبر
بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا يجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعا هذا
ايضا تفريع على الاصل المذكور وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به
والا يسقط لكن المسائل المتقدمة متفرعة على الشطر الثاني اي ان لم يكن جبره
سقط وهذه المسائل على الشطر الاول اي اذا امكن جبر النقصان بالمثل ففي
الواجبات جعل الشرع سجدة السهو مثلا لكل منها فاذا ترك شيئا منها تجب
سجدة السهو ليجبر النقصان اللازم بترك واجب من واجبات الصلوة فان قيل انما تجب
سجدة السهو في ترك واجب لا مثل له في الصلوة صورة ومعنى اوكان له مثل الا انه لم يقض
في اثناء الصلوة الا ترى ان السورة اذا سهى عنها في الاوليين قضاها في الاخريين والفاتحة لها
مثل في الاخريين اذا تركها في الاوليين لما ان الفاتحة مستحبة في الاخريين فينبغي اذا تركها في
الاوليين ان يقضيها في الاخريين واذا تركها في جميع الصلوة تجب سجدة السهو كالسورة قلت
قد ذكر عيسى بن ابان انه لا تقضى السورة وتقضى الفاتحة لان قرءة الفاتحة
واجبة وقراءة السورة غير واجبة وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يقضيهما و
عن ابي يوسف رح انه لا يقضي واحدا منهما وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بينهما
ان السورة انما يقضي باعتبار شبهة الاداء لان موضع القراءة جميع الصلوة لاطلاق
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذ المراد القرءة في الصلوة

والشفع الاول تعينت للقراءة بالحديث وهو غير قطعي فتبقى للشفع الثاني
شبهة كونه محلا للقراءة فلا اوجب قضاءها بشبهة الاداء اما الفاتحة فشرعت
في الاخريين على سبيل الاحتياط كما تقرر لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فاذا كانت شرعيتها لا بطريق التعلية لم تستتبع قضاءها لان القضاء صرف
ما يرى من النوافل الى ما عليه ولكن بينهما معنى الاداء لوجوبها في جميع الركعات
واما فعلها فمكروهة فخلاء والمشروع كذا قالوا فلذا تجب سجدة السهو اذا سهى عن
الاوليين لكنه يشكل عليه ما صرح به الفقهاء من قراءة الفاتحة في الاخريين
مستحبة والبواقي واضح امرها وعلى هذا لو ادى زيوفا مكان جياد فهلك
عند القابض لا شي له على المديون عند ابي حنيفة لانه لا مثل لصفة الجودة
منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل اي على ما قال اذا امكن جبر النقصان بالمثل
يجبر به قوله لو ادى زيوفا مكان جياد فهلكت عند القابض وانما قيد به لانه
اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن عالما بزيافته حالة القبض كان له ان
يفسخ الاداء ويطالب بالجياد اجيازا لحقه في الوصف وانما قال عند ابي حنيفة رح
لانه هو العامل بالقياس اما ابو يوسف فعمل بالاستحسان وهو انه يضمن
مثل ما اقبض حياء لحقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر
فيرد مثل المقبوض ويستوفي الجياد ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند
الغاصب او عند البايع بعد البيع فانهلك عند المشتري او المغصوب منه قبل
الدفع لزمه الثمن وبرء الغاصب عن الضمان لوجود اصل الاداء وان قتل
بتلك الجناية اسند الهلاك الى اول سببه ايراد هذه المسئلة وما بعدها
في هذا المقام مشكل لانه عطف ظاهرا على المسائل المتفرعة على الاصل المذكور
وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط وليس في هذه

المسائل جبر النقصان بالمثل ولا سقوط بل ههنا امر ثالث وهو وجوب الضمان

بالمثل ولو جعلت مستانفة فلا وجه لايرادها ايضا الا ان يجعل ذكرها لبيان

ان النقصان فى المؤدى لقاصر اذا افضى الى تلفه ينقض ذلك التسليم والحكم

المذكور اى جبر النقصان وسقوطه فيما اذا بقى المؤدى سالما فى يد صاحبه

او لبيان ان فى حقوق العباد وجوب الضمان فى الاداء القاصر حتى لو كان

المؤدى من الزيوف قائما ولم يعلم بنقصانه وقت التسليم ثم علم به كان

له ان يفسخ التسليم بخلاف حقوق الله تعالى فان حكمه هو المذكور اولا و

لهذا قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح اذا ادى خمسة زيوفا فى الزكوة مكان

خمسة جياد يسقط عنه الوجوب لكنه يكره قوله فصار كانه لم يوجد الاداء عند

ابى حنيفة وقيل الاختلاف فيه وذلك بناء على ان كون مباح الدم عندهما

بمنزلة العيب فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق وتمامه فى الفروع

قوله والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند

المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابى حنيفة رح اى الجارية المغصوبة

اما فى الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله بفعل عند الغاصب يعم وجود العلوق

من زنا الغاصب ومن زنا الاجنبى وانما يضمن عند ابى حنيفة رح لان سبب الولادة

وهو العلوق حصل عند الغاصب فكان علة الهلاك التى هى ترادف الالام فى

الام مضافة الى العلوق فيكون الهلاك حاصلا بسبب العلوق التى حصل

عند الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا للهلاك بل انما سببه الولادة

التى حصلت عند المالك قوله ثم الاصل فى هذا الباب اى باب الايتمار وتسليم

الحقوق هو الاداء لانه اتيان بعين ما وجب كاملا كان او قاصرا وهو موجب

الامر وانما يصار الى القضاء عند تعذر الاداء لان القضاء خلف عن الاداء

وانما يصار الى الخلف عند تعذر العمل بالاصل قوله ولهذا تعين المال فى الوديعة

والوكالة والغصب لو اراد المودَع والوكيل والغاصب ان يمسك العين ويدفع

ما يماثله ليس له ذلك ولو باع شيئا وسلمه فظهر به عيب كان المشترى

بالخيار بين الاخذ والترك فيه وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول

الشافعى ان الواجب رد عين المغصوب وان تغيرت فى يد الغاصب تغيرا

فاحشا اى لاجل ان الاداء هو تسليم عين الواجب تعين المال فى الوديعة

والوكالة والغصب كى يتحقق تسليم عين الواجب عليه وذلك بان اودع رجل

درهما او وكل بان يبيع بهذه الدرهم او يشترى بها او غصب دراهم رجل

فان الدراهم فيها تعينت حتى لا يكون لهؤلاء ان يمسكن لو ايها دراهم

اخر قوله كان المشترى بالخيار فان قيل الخيار باعتبار ظهور العيب لا باعتبار

ان الاصل فى الباب هو الاداء فكيف يصح التفريع على هذا الاصل قلت لما كان

مقتضى العقد ان يكون المعقود عليه سالما كان القياس فيما اذا وجد المبيع

معيبا ان يطالب المشترى بمثل المبيع المؤدى سالما ويرد المبيع المعيب الى

البائع لكنه لما كان الاصل فى الباب هو الاداء كاملا او ناقصا وقد وجد

قلنا لا يصار الى مطالبة تسليم المثل الذى هو قضاء فيكون المشترى بالخيار

قوله ويجب الارش بسبب النقصان اى ضمان النقصان وعندنا اذا تغيرت

عين المغصوبة بفعل الغاصب تغيرا فاحشا بان زال اسمها واعظم

منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا

يحل له الانتفاع حتى يؤدى بدلها قوله وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها

او ساجة فبنى عليها دارا او شاة فذبحها وشواها او عنبا فعصره

او حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده

وقلنا جميعها للغاصب ويجب عليه القيمة اي جميع الاشياء المذكورة والمسائل
المذكورة للغاصب لانه احدث صنعة متقومة صيرت حق المالك هالكا
من وجه الا ترى انه تبدل الاسم وفات اعظم المقاصد والشئ انما يتقوم
بصورته ومعناه وحقه في الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل
الذى هو فائت من وجه ولا نجعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من
حيث انه احداث الصنعة قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا فاتخذها
دنانير او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية وكذلك لو غصب
قطنا فغزله وغزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية هذه عدة
مسائل تخالف سائر مسائل الغصب في الحكم عند ابي حنيفة والاولى بالاتفاق
في الشاة لانه ليس فيها تغير فاحش واما في الذهب والفضة فان العين باق
من كل وجه الا ترى ان الاسم باق لان الدراهم والدنانير يسمى ذهبا وفضة
ومعناه الاصلي وهو الثمنية وكونه موزونا باق حتى يجرى فيه الربوا
باعتباره واما في الشاة فلان اسمها بعد الذبح باق يقال شاة مذبوحة
كما يقال شاة حية وكذلك ان غصب قطنا فغزله فنسجه لان القطن
منتظم ما صنعه الغزل وقد حصل المقصود به فكان القطن قائمة
وحصول المقصد لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما يقصد به النسج وقد
حصل ويشكل على هذه المسائل مسئلة الساجة لبقاء اسمها
وصورتها ومعناها وتتفرع من هذا الى ما تقدم من ان المغصوب
اذا صنع فيه الغاصب تغيرا فاحشا يعتبر صنعته ويجعل
المغصوب كالهالك حتى يزول عنه ملك المالك ويدخل في ملك
الغاصب عندنا وعند الشافعي المعتبر هو الاصل الذي باق فيه حتى لا يزول عنه ملك المالك

مسئلة المضمونات فان المغصوب اذا تغير تغيرا فاحشا يجب على الغاصب
قيمته عندنا وضمان المغصوب عنده والمراد من قوله يتفرع من هذا مسئلة
المضمونات ان المغصوب لا يملك بالغصب وباداء الضمان عند الشافعي وعندنا
يملك عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي وذلك لان الاداء لما كان
هو المتعين لكونه اصلا كان رد المغصوب مادام في نفسه قائما هو
الواجب فلا يدخل في ملك الغاصب عند الشافعي والاول اقرب ولذا قال
الشافعي لو ظهر العبد المغصوب بعد ما اخذ المالك ضمانه من الغاصب كان ملكا
للمالك والواجب على المالك رد ما اخذ من قيمة العبد قوله واما القضاء
فنوعان كامل وقاصر فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن
غصب قفيز حنطة فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للاول
وكذلك الحكم في جميع المثليات وهي المكيلات كالحنطة والشعير ونحوهما و
الموزونات كالذهب والفضة ونحوهما والعدديات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة التفاوت
بين احادها واما غير المثليات فمثل الحيوانات والثياب فانه لا يماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه
ولهذا يتفاوتان قيمة لا محالة وكذلك الحيوان فلذا وجبت القيمة عند هلاك العين
في غير المثلى لتعذر رعاية المماثلة صورة ومعنى للتفاوت الفاحشة بين امثالها واما
القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا فكان تداول وهذا مذهب الجمهور وقال اهل المدينة
يضمن مثلها من جنسها معنى لا بالقيمة اعتبارا لرعاية المماثلة صورة ومعنى واما
القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثل معنى كمن غصب شاة فهلكت ضمن
قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة والاصل هو القضاء
الكامل اي الاداء بالمثل صورة ومعنى فان فيه رعاية حق المستحق صورة ومعنى وعلى
هذا قال ابو حنيفة اذا غصب مثليا فهلكت في يده وانقطع ذلك عن ايدي الناس ضمن قيمته يوم

يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما قبل
الخصومة فلا يتحقق العجز عن حصول المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل المثل
عند الخصومة وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله فاما ما لا مثل له لا صورة ولا
معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل يعني انما وجب القضاء بالمثل الكامل
او بالقاصر فيما له مثل وله قيمة واما ما لا قيمة له فلا يضمن الا بالاثم لانه لا
لا مثل له لا صورة ولا معنى الا ان يرد الشرع بالمثل له صورة كما ذكر بعد هذه
المسائل قوله ولهذا المعنى اى لان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب
القضاء فيه قلنا ان منافع الاشياء لا تضمن بالاتلاف وصورة اتلاف المنافع
ان يستعمل الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن
البيت فانه لا يجب ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب
الضمان بالمثل اى بمثلها من المنافع متعذر لان المنافع يتفاوت تفاوتا كثيرا
على حسب تفاوت اعيانها وكذلك ايجاب الضمان بالعين ايضا متعذر لان
العين لا يماثل المنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان
المنافع اعراض لا تبقى زمانين فلا يمكن احرازها وما لا يمكن احرازها لا يمكن
تقويمها وما لا يتقوم لا يمكن فيه ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوى هو القيمة
كذا قالوا وفيه اشتباه وهو ان الاجارة انما شرعت في الشرع على تقويم المنافع
وقيمتها يصير معلومة بتقديرها بالازمنة وبانفسها ايضا عند التجارة وغيرهم
من غير نكير فيبقى الاثم حكما له وانتقل جزاؤه الى دار الآخرة قوله ولهذا المعنى لا
يضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير ولا
بوطئه حتى لو وطي زوجة انسان لا يضمن للزوج شيئا اى لاجل ان ما لا مثل له
صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل قلنا لا يضمن منافع

البضع المملوكة للزوج اذا تلف بالشهادة الباطلة على الطلاق وكذا تقضي ايضا

اذا اتلف بقتل منكوحة الغير ولا اذا اتلف بالوطي صورة ذلك يشهد شاهدان

بالطلقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا

وعند الشافعي يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك اذا قتل رجل منكوحة رجل آخر

لم يضمن القاتل شيئا للزوج عندنا وكذلك اذا وطيها ثم قوله حتى لو وطي زوجة

انسان وان كان لدفع توهم ان وجوب العقر يدل على تقوم منفعة البضع لكن

ايراده بطريق التفريع تعسف فان قلت يشكل هذا الاصل بما اذا كانت الشهادة

بالطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون نصف المهر اذا رجعوا قيل في جوابه انه لم يجب

ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع لان قيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل

يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما

اعتبر النصف الواجب بالعقد كما في مال اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند

الاتلاف وانما يلزم نصف الصداق لان عود المعقود عليه وهو منافع البضع اليها

بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى

الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح ووقوع هذه الفرقة كان محتملا بان ارتدت

المراة او تمكن ابن زوجها والشهود باضافة الفرقة الى الزوج منعوا العلة

المسقطة من ان تعمل عملها في سقوط النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف

بشهادتهم او كانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع كذا

قالوا قوله الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون مثلا له

شرعا فيجب قضاءه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا ان الفدية في حق الشيخ الفاني

مثل للصوم والدية في قتل الخطا مثل للنفس هذا استثناء من قوله وما لا مثل

له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل قوله مع انه لا مشابهة بينهما

اى بين الصوم والفدية لان الصوم تجويع والفدية اطعام وهما في طرفى النقيض فانّى بينهما تلاثن وكذلك بين النفس المقتول وبين الدية لان المال مملوك مبتذل والآدمى مالك مبتذل فلا بينهما تلاثن عقلا وانما بينهما تلاثن شرعا بجعل الشرع اياهما مثلين

فصل في النهى

النهى نوعان نهى عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ونهى

عن التصرفات الشرعية كالنهى عن الصوم فى يوم النحر والصلوة فى الاوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين وهو المنع لغة وفى اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول القائل لغيره لا تفعل على وجه الاستعلاء واختلفوا فى موجبه على حسب اختلافهم فى موجب الامر لاستعماله لمعان كثيرة كالتحريم والكراهة وبيان العاقبة والدعاء والشفقة والارشاد لكن صيغته مجاز فى غير التحريم والكراهية بالاتفاق والمختار ان موجبه التحريم والافعال الحسية هى التى تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا وشرب الخمر لانهما كانا معلومين قبل الشرع والافعال الشرعية هى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم لان الصلوة على هذه الهيئة ما كانت معلومة قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما فان قيل البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونهما من غير الشرع وقد كان قبل الشرع ايضا قلنا انهم يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون تعينه والتزامه عقدا عندهم بحيث يترتب عليه الاحكام فانما يثبت بالشرع قوله وحكم

النوع الاول ان يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهى فيكون المنهى عنه

قبيحا فلا يكون مشروعا اصلا قوله وحكم النوع الثانى ان يكون المنهى عنه غيره ما

اضيف اليه النهى فيكون هو حسنا لنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر مرتكبا

الحرام لغيره لا لنفسه اى حكم النهى عن الافعال الشرعية ان يكون المنهى غير ما اضيف

اليه النهى كالصوم فى يوم النحر منهى بقوله عليه السلام الا لا تصوموا فى هذه الايام

فالمنهى عنه هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا اى على ان النهى عن

التصرفات الشرعية يكون حسنا بنفسه قبيحا لغيره قال اصحابنا النهى عن

التصرفات الشرعية يقتضى تقريرها على ان الحكم فى هذين القسمين وان

ذكر فى هذا الكتاب مطلقا لكنه ذكر الشيخ فخر الاسلام وغيره من المشايخ

ان النهى عن الافعال الحسية يدل على ان المنهى عنه قبيح لعينه الا اذا قام

الدليل على خلافه والنهى عن الافعال الشرعية يدل على انه قبيح لمعنى فى غيره

الا اذا قام الدليل على خلافه فنظير المستثنى من الاول الوطى فى حالة الحيض فانه

فعل حسى مع انه نهى لغيره وهو الاذى بقوله تعالى قل هو اذى ولهذا يثبت به

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وغيرها من الاحكام ونظير

المستثنى من الثانى نكاح حليلة الاب بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه

فعل شرعى مع انه قبيح لعينه غير مشروع اصلا وكذا بيع المضامين والملاقيح

قوله يراد بذلك ان التصرف بعد النهى يبقى مشروعا كما كان قبله لانه لو لم يبق

مشروعا كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع فح كان ذلك نهيا للعاجز

وذلك قبيح من الشارع تعالى وبه فارق الافعال الحسية لانه لو كان عينها قبيحا

لا يؤدى الى نهى العاجز لان بهذا الوصف لا يعجز العبد عن الفعل الحسى قوله

يراد بذلك اى يراد بقولهم ان النهى عن التصرفات الشرعية يقتضى تقريرها

ان التصرف بعد النهى يبقى مشروعا كما كان قبل النهى والدليل على هذا انه

لو لم يبق مشروعا لكان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع الذى صار منهيا لانه

لو لم يبق مشروعا لم يكن متصورا لان تصور الفعل الشرعي انما يكون من حيث
الشرع وهو انما يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن مشروعا لم يكن متصور
الوجود وح لا يكون مقدور العبد فيكون النهي عنه نهيا للعاجز ونهي العاجز
قبيح وهو من الشارع محال لانه بمنزلة قول القائل للاعمى لا تبصر وللاعمى لا تقم
فهو قبيح فكذا هذا بخلاف الحسي لان تصوره لا يعتمد المشروعية وانما قلنا النهي
يعتمد التصور لان الله تعالى يبتلي عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاع
باختياره فاثابه ومن عصاه عاقبه والابتلاء يتحقق اذا كان المنهي عنه متصورا
موجودا بحيث يكون اتيان الفعل وتركه باختياره هكذا قالوا وفيه شبهة
لان التمكن من اتيان الفعل لا يتوقف على شرعيته الا ترى ان العبد يتمكن
من الامساك في النهار كله سواء كان مشروعا او حراما ويجيء وكذا الصلوة
والزكوة والبيع قوله ويتفرع من هذا حكم بيع الفاسد والاجارة الفاسدة و
النذر بصوم يوم النحر وجميع التصرفات المشروعة مع ورود النهي عنها
فقلنا البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار انه بيع ويجب نقضه باعتبار
كونه حراما لغيره مثال البيع الفاسد اذا باع عبدا بشرط ان يخدم البائع شهرا
والاجارة الفاسدة مثل ان آجره الدار بشرط ان يسكنها مدة معلومة قوله
فقلنا الفاء لبيان حكم البيع الفاسد المنهي بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث
والمنهي عنه بسبب رواية عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك فان النهي
فيهما ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد
فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يختل
ذلك بدرهم الزائد ولا بالشرط فكانا امرين زائدين على العقد فكان عقدا

شرعيا باصله فكان مفيدا للملك لكن لما كان حراما شرعا كان واجب النقض
حقا للشرع وهذا بخلاف نكاح المشركات ومنكوحة الاب ومعتدة
الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود لان موجب النكاح
حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فيحمل
النهي على النفي فاما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف
فامكن الجمع بينهما بان يثبت الملك ويحرم التصرف الا يرى انه لو تخمر
العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها وتحرم التصرفات وهذا جواب اشكال
يرد على تفريع حكم بيع الفاسد وجواب نقض يرد على الكلي المذكور اعني ان
النهي عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية وذلك لان نكاح
المشركات منهي بقوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ونكاح منكوحة
الاب منهي بقوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ والنكاح فعل شرعي مع انه لم يبق
مشروعا اصلا وكذلك قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الى قوله تعالى وَالْمُحْصَنَاتُ
مِنَ النِّسَاءِ بمعنى النهي عن نكاح المحارم وغيرها لان التحريم والنهي كل منهما
بمعنى المنع ومعتدة الغير في معنى منكوحة الغير والنكاح بغير شهود منهي
بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود لان النفي بمعنى النهي والا يلزم ان
لا يقع النكاح بغير شهود وقد يقع فاجاب بان القول ببقاء المشروعية انما
هو فيما امكن اثبات الحرمة مع شرعية موجبه وههنا لم يمكن ذلك لان موجب
النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف وهما متنافيان فاستحال
الجمع بينهما فيحمل النهي المذكور على النفي والنسخ لا يقتضي بقاء المشروعية
لان بقاءها انما يلزم في النهي لاقتضاءه تصور الفعل ليكون العبد مبتلى
ان ياتي باختياره ويبين ان يترك باختياره ولا ابتلاء في النفي وهذا فيما

هو صريح النهي مثل نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب واما ما كان نفيا
صريحا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فيبقى على حقيقته وهو ان
النكاح الشرعي معدوم بدون الشهود وما وجد من الايجاب والقبول بدون
الشهود فليس بنكاح شرعا وكذلك نكاح المحارم لان النص الوارد فيه
يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها من محلية
الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة
الى العين نفيا للحل فان قيل نكاح حبلى من الزنا نكاح شرعا مع حرمة الفعل
فيه قيل انه مفيد للحل الا انه يمتنع عن قربانها قبل وضع الحمل لئلا يسقي ماءه
زرع غيره كما يمتنع عن قربان الحائض مع ثبوت الحل فيها وفيه اشكال وهو انه
ليس بزرع الزاني ولهذا لا يثبت النسب منه وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر
بصوم يوم النحر وايام التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك
الصلوة في الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان
النهي يوجب بقاء التصرفات مشروعة ولهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الاوقات
لزمه بالشروع اي على ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي تقريرها قال اصحابنا
يصح النذر بصوم هذه الايام لانه نذر بصوم مشروع ولو كان الصوم في هذه الايام غير
مشروع لم يصح النذر به كما هو حكم سائر المعاصي وقال زفر والشافعي لا يصح النذر ولا يلزم شيء لان
المنهي عنه معصية وقال ع م لا نذر في معصية الله قلنا قد تقرر ان النهي عن الافعال
الشرعية يقتضي ان يكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه فكان الناذر به نذرا
بما هو مشروع باصله واما وصف المعصية فانما يتصل بفعله لا بذكره اسما
ولهذا يفتى بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل له العبادة
على الخلوص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزم

قوله ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة بارتفاع
الشمس وغروبها ودلوكها امكنه الاتمام بدون الكراهية جواب سوال مقدر وهو انه
كيف يصح القول بلزوم الاتمام بالشروع وفيه التزام ارتكاب الحرام قوله وبه فارق

صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم الاتمام عند ابي حنيفة رح ومحمد رح لان الاتمام
لا ينفك عن ارتكاب الحرام اي بما قلنا انه امكنه الاتمام بدون الكراهية فارق
الشروع في الصلوة في هذه الاوقات من الشروع في الصوم في يوم النحر فانه اذا
شرع في الصوم في يوم النحر لا يلزمه الاتمام واذا فسده لا يلزمه القضاء في ظاهر
الرواية وعن ابي يوسف رح انه يلزمه القضاء والاتمام في الصوم كما في الصلوة
وجه الفرق ان الصوم مقدر باليوم فلا يمكنه الاتمام بدون الاعراض عن الاكل
والشرب في ذلك اليوم بخلاف الصلوة لما ذكرنا قوله ومن هذا النوع وطي الحائض

فان النهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض ولا تقربوهن اي لما ورد النهي لمعنى في غيره وهذا جواب
اشكال يرد على ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحا لعينه فلا يكون مشروعا
اصلا اي لا باصله ولا بوصفه وهو ان الوطي فعل حسي مع انه يبقى مشروعا
بعد النهي ولهذا يثبت الاحكام الشرعية فاجاب بانه وان كان فعلا حسيا
لكنه منهي بمعنى الاذى لا بمعنى في عينه حتى لو ذهب الاذى جاز الوطي فلا
يكون حراما لعينه فكان هذا من قبيل الاستثناء المذكور في صدر الفصل
الاذى ما يستقذر ريحه والمحيض الحيض كالمخيط الخيط ولهذا قلنا اي لكونه ليس
بمنهي لعينه يترتب الاحكام على هذا الوطي اي وطي الحائض فيثبت به اي بهذا
الوطي احصان الوطي اي للرجم واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما
قد دخل بامراته دخولا حلالا فاذا وطي الحائض كان محصنا وتحل المراة المطلقة

المطلقة ثلاثا للزوج الاول اذا وطيها الزوج الثاني في الحيض ويثبت حكم المهر
فانه يجب المهر على الزوج بهذا الوطي كاملا والعدة والنفقة اي حكم العدة
يعني تجب العدة بهذا الوطي لو طلقها وتجب النفقة بهذه العدة ولو امتنعت
اي التي وطئت في الحيض عن التمكين من وطي الزوج مرة ثانية لاجل الصداق
كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة وعند ابي يوسف رح تستحق النفقة كما
لو امتنعت بعدما وطئت في غير حالة الحيض عن التمكين بالوطي وانما تترتب الاحكام
المشروعة على هذا الوطي لانه غير منهي لمعنى في عينه في قوله وحرمة الفعل لا تنافي
ترتب الاحكام فصار كالطلاق في الحائض والوضوء بالمياه المغصوبة والاصطياد بالقوس
المغصوبة والذبح بسكين مغصوبة والصلوة في الارض المغصوبة والثوب المغصوب
والبيع في وقت النداء فانه تترتب الاحكام على هذه التصرفات مع اشتمالها على
الحرمة جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان هذا وطي حرام فلا يصلح ان يكون سببا
للاحكام المشروعة اذ الحكم المشروع نعمة وكرامة فلا ينال بما هو حرام ومعصية فاجاب
بان حرمة الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام شرعا كالطلاق في الحائض فانه وان كان حراما
لكنه يثبت به الاحكام كسائر الطلاقات شرعا كالحرمة ووجوب العدة وغير
ها من الاحكام المشروعة وباعتبار هذا الاصل اي باعتبار ان حرمة الفعل
لا تنافي ثبوت الاحكام او باعتبار ان النهي عن التصرفات الشرعية
يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
ان الفاسق من اهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفاسقين قلنا لان
النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال لان قبول الشيء وعدمه
انما يتصور بعد وجود ذلك الشيء فثبت انه من اهل الشهادة وانما لا
تقبل شهادتهم لفسقهم في الاداء وهو ايهام الكذب في شهادتهم لا للعقد

الشهادة اصلا ولقائل ان يقول ان الشهادة هو اخبار عن علم و ذلك
متصور من الفاسق ولا يلزم من ذلك اهلية الشهادة ويشكل ايضا نقض
هذه المسئلة على ان النهي يقتضي بقاء المشروعية لان المنهي عنه هو قبول
الشهادة فهذا الاصل يقتضي ان يكون قبول شهادتهم مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه فينبغي ان ينعقد قبولها للثبوت في حق الغير فاما ان
يكون قبولها باطلا من كل وجه ولا يكون لهم شهادة باصلها فليس من
مقتضيات هذا الاصل وعلى هذا اي على ان شهادة الفاسق خبر
مقبولة لفسا في ادائها لا يجب عليهم اي على الحدود دين في القذف واللعان
لان ذلك اداء شهادة ولا اداء مع الفسق وبيانه اذا قذف الرجل
امراته بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرءة ممن يحد قاذفها وبنفي
نسب ولدها فطالبته بموجب القذف فعليهم اللعان وهو شهادات
مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد القذف
في حقه ومقام حد الزنا في حقها وصفة اللعان ان يبتدأ القاضي
بالزوج فيشهد اربع شهادات ويقول في كل مرة اشهد بالله اني
لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ويقول
في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم تشهد المرءة
اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني
به من الزنا وتقول في الخامس غضب الله عليها ان كان من
الصادقين فيما رماني به من الزنا

فصل في تعريف طريق المراد

بالنصوص اي في بيان ارادة المعنى بالنصوص او في تعيين المراد
بالنصوص اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقا منها ان اللفظ اذا كان

حقيقة لمعنى ومجاز للآخر فالحقيقة اولى مثاله ما قال علماؤنا البنت المخلوقة
من ماء الزانى يحرم على الزانى نكاحها وقال الشافعى يحل والصحيح ما قلنا لانها
بنت حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى وبناتكم لانها مولدة له ولو اريد بالمنسوبات
اليهم لكان مجازا والحقيقة اولى من المجاز ولقائل ان يقول لو كانت المخلوقة من ماء
الزانى داخلة تحت قوله تعالى وبناتكم وهو مضاف الى الآباء لكانت هى ثابتة
النسب من الزانى كسائرهن قضية للاضافة الدالة على الاختصاص كما قلتم فى قوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن والّلازم منتف فعلم ان المراد مجازها وهى المولودة
المنسوبة اليهم شرعا ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من حل الوطى ووجوب المهر
ولزوم النفقة وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز وهذا
ظاهر لانه لما صح للزانى نكاحها بنته هذه يترتب احكام النكاح عنده وهو المذكور
فى الكتاب ولم يترتب عندنا لعدم صحة النكاح ومنها ان احد المحتملين
اذا اوجب تخصيصا فى النص دون الآخر فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص
اولى من الحمل على ما يستلزم التخصيص لان فى التخصيص ترك بعض
موجب اللفظ والعمل بموجب اللفظ اولى من تركه مثاله فى قوله تعالى
او لامستم النساء فالملامسة لو حملت على الوقاع كان النص معمولا
به فى جميع الصور ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصا فى
كثير من الصور فان مس المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير ناقض فى
اصح قولى الشافعى والملامسة تحتمل المعنيين الوقاع والمس فالشافعى اراد المس
باليد ونحن جعلنا معنى الوقاع لانه اذا اريد به الوقاع كان النص معمولا به فى جميع
الصور لان فى كل صورة وجد الوقاع كان ناقضا للطهارتين الصغرى والكبرى
موجبا للتيمم عند فقد الماء ولو حمل على المس باليد يلزم تخصيص النص

فان قلت حقيقة اللمس المس باليد ومنه بيع الملامسة والوقاع مجاز والعمل بالحقيقة اولى قلت المصير الى المجاز اولى واهون من التخصيص لان في التخصيص ابطال بعض موجب الكلام وليس في المجاز ابطال فكان المجاز اولى كذا قيل وفيه اشكال لان التخصيص عمل بالحقيقة القاصرة فكان اولى من المجاز مهما امكن على ان الابطال ممنوع اذ التخصيص بيان لا يجوز في الكلام قوله ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من اباحة الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة ولزوم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اي يتفرع منه الاحكام عند مس النساء فانه اذا مس امراة تباح له الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وتصح الامة وهذا كله عندنا ويلزم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اذا لم يجد الماء وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعا تكلف قوله ومنها النص اذا قرئ بقراتين او روى بروايتين كان العمل يكون العمل بالوجهين اولى مثاله في قوله تعالى وارجلكم قرئ بالنصب عطفا على المغسول وبالخفض عطفا على الممسوح فحملت قرءة الخفض على حالة التخفف وقراءة النصب على حالة عدم التخفف اي بالنصب عطف على المغسول وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وبالخفض عطف على قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فهما يتعارضان لان النصب يقتضي وجوب غسل الرجل مطلقا في حالة التخفف وغيرها والخفض يقتضي وجوب المسح في الحالتين ولقائل ان يقول لا يشكل عليه من وجهين احدهما ان الجر محمول على الجوار كما في قولهم حجر ضب خرب ولا يصح ان يكون عطفا على الممسوح والا لكان مسح الرجلين مغيا بالكعبين وليس كذلك وثانيهما ان النصب محمول على محل برؤسكم لئلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه باجنبي ويمكن الجواب عن الاول بانه غاية لمحل

المسح لا للمسح ولا نزاع ان الرجل الى الكعب محل المسح وعن الثاني بان الاعتراض
في اثناء الكلام غير مستبعد لنكتة فاعتراض وامسحوا برؤسكم ههنا لبيان محل
المسح والتنزيل فيه وباعتبار هذا المعنى قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب
اى باعتبار الحمل على الحالتين قال بعض المشائخ جواز المسح ثبت بالكتاب وقال
اكثرهم جوازه ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قوله
وكذلك قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا
تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف معناه حتى يغتسلن وبالتخفيف معناه
حتى ينقطع دمهن بعشرة او دونها وبينهما تعارض لان التشديد يقتضي ان لا يحل
القربان بعد انقطاع الدم سواء اغتسلت او لم يغتسل فحملت قراءة التخفيف فيما
اذا كانت عادتها عشرة وقراءة التشديد فيما اذا كانت عادتها دون عشرة
قوله وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز
وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع
دمها بعشرة ايام جاز وطيها قبل الغسل لان مطلق الطهارة يثبت بانقطاع
الدم اى على الحمل المذكور على الحالتين قوله لان كمال الطهارة بالاغتسال
يعني لفظ يطهرن للمبالغة والمبالغة في التطهير انما يكون باكمال
الطهارة وكمالها بالاغتسال فان قلت فاذا حملت على مادون العشرة لم
تبق هذه القرءة محمولة على الاطلاق لان النص بظاهره يقتضي حل القربان
بالاغتسال سواء اغتسلت على انقطاع الدم او على سيلانه وانتم شرطتم
الانقطاع للاغتسال قلنا انما جعل الغاية التطهير الكامل لا الاغتسال
مطلقا والتطهير انما يحصل في محل التطهير ومحله انما هو بانقطاع الدم
لان مع سيلان الدم لا يقبل المحل التطهير ولهذا قلنا اذا انقطع دم الحائض

العشرة ايام في آخر وقت الصلوة تلزمها فريضة الوقت ولو انقطع دمها لاقل من عشرة
ايام في آخر وقت الصلوة ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيها وتحرم بالصلوة لزمتها
الفريضة والا فلا لان لزوم الفريضة انما يسقط عنها للتخفيف على الحائض فاذا زال الحيض زال
اللزوم وقد زال الحيض بقرارة التخفيف على انقطاع الدم لعشرة فلزمها الفريضة وانما
شرط ان يبقى من الوقت مقدار ما تغتسل وتحرم لان الواجب على المكلف لا بد له من القدرة
على فعل الواجب وان كانت متوهمة وقد وصل ههنا كما سبق وتقرر في محله ان الوقت
يحتمل الامتداد كما كان لسليمان عليه السلام توقف الشمس ومثل هذه القدرة يكفي لوجوب
الفعل بحجة ثم للعجز الحالي ينتقل الى الخلف ثم يذكر طرقا من التمسكات الضعيفة لتكون
تنبيها على مواقع الخلاف في هذا النوع منها التمسك بما روي انه عليه السلام قاء
فلم يتوضأ على اثبات ان القيء غير ناقض ضعيف ووجه التمسك ان الوضوء لو كان واجبا
عليه لتوضأ كيلا يكون تاركا للواجب الذي يكون عليه وهذا ضعيف لان الا تدل
على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال اي متصلا بالقيء لان الفاء للوصل مع التعقيب
ونحن نقول ان القيء ناقض لكن انما يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة لا في الحال ولانه اذا وقع
الخلاف في كونه ناقضا واعترض عليه من قال بعدم نقضه بان مضاه فلم يتوضأ حكاية
للقيء كما قلنا فيما روي انه زنى ماعز فرجم فاذا اثبت على القيء عدم التوضؤ كان لا يكون
ناقضا لانه لو كان للترتيب الوضوء عليه حكما واللازم منتف فيفيد الا ان القيء لا يوجب
الوضوء وثانيهما انه اخبر بعدم التوضي فيكون عدم التوضؤ ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه
وبقاءه فيفيد انه عليه السلام فلو لم يتوضأ الى ان خاض في الصلوة والجواب انه لا نسلم
ان معناه ما ذكره وسند هذا ان الفاء حقيقة للوصل مع التعقيب فيه تقول اما ما وراء ذلك
من الحكاية فليس بلازم معنى وما روي انه زنى ماعز فرجم فلا نسلم فيه انه بمعنى التربيت ولئن سلم
ذلك فلا نسلم معنى الحقيقة وهو الوصل لانه معلوم ان الرجم ما وقع متصلا بالزنى بل انما كان

حضوره في مجلس الحكم واقراره ورده من الرد والامضاء بعد ما ثبت من الثاني ان الاصل وهو ان
الاصل في كل ثابت دوامه لا يصلح حجة في الالزام اذ هي غير ثابتة على ان استصحاب الحال حجة غير ملزمة
الماء القليل وكذلك التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب
ضعيف لان النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في فساد الماء والنص ساكت
عنه لا يتعرض له بوجه من الوجوه فلا يصح التمسك به فان قيل اذا ثبت بالنص حرمة الذباب الميت
لعموم لفظ الميتة في النص والحرمة لا بطريق الكرامة آية النجاسة وثبت نجاستها كما قال الشافعي
رح فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب لوقوع الميتة النجسة فيه قلنا لا نسلم هذا على الاطلاق
ونشدد ان المنجس في الميتة هو اختلاط الدم وما لا دم له ليس بنجس على انه منقوض بالطين لانه
حرام لا بطريق الكرامة وليس بنجس كذا التمسك بقوله عليه السلام خطابا لعائشة رضي
تطهير ما اصابه الدم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف
لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه انما
الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل الحت ثم الشين بخشب او غيره والقرص هو الشين بـ
بنا خن ثم تمسكوا به لاثبات ان الخل وسائر المائعات لا يزيل النجس لان الامر يقتضي وجوب غسله بالماء
فلو جاز غسله بغير الماء لزم ترك الايتمار وهو غير جائز وهذا ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل
الدم بالماء حال وجود الدم في المحل ولا خلاف فيه انما الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل
ونحن نقول الطهارة لزوال النجس والنص ساكت عنه وكذلك التمسك بقوله عم في اربعين شاة شاة
لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف لانه يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه انما الخلاف في سقوط
الواجب باداء القيمة فعند الشافعي لا يسقط وعندنا اذا ادى قيمة الشاة فكانما يخرج عن الزكوة
لان الخبر يقتضي وجوب الشاة لان قول النبي عم وان كان خبرا لكنه آكد من الامر في الوجوب ولا خلاف
في وجوب الشاة ولكنهم ان نقول اذا وجبت الشاة زكوة لا يخرج عن عهدة وجوب الزكوة الا باداء
الا ترى انه اذا وجبت اربع ركعات في الظهر لا يخرج عن عهدتها اذا صلى الله تعالى على هيئة اخرى

وهو المطلوب وكذا التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب العمرة

ابتداءً كما هو مذهب الشافعي ضعيف لان النص يقتضي وجوب الاتمام وذلك انما يكون

بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في وجوبها ابتداءً فان قيل ذكر في الهداية

ان قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله معناه ان يحرم بهما من دويرة اهله فيكون

مفيدا لوجوب الحج والعمرة ابتداءً قلنا اذن يكون هذا الوجه على هذا الطريق وهو ان

يراد به الاتمام ظاهرا كيف وهو حقيقة الاتمام فاما على ما ذكره الشيخ صاحب

الهداية فلنحتج عنه بطريق اخر وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا

تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لاثبات ان البيع الفاسد لا

يفيد الملك ضعيف لانه يقتضي تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وانما الخلاف

في ثبوت الملك وعدمه كما هو مذهبهم فيكون ضعيفا لانه لما كان المنهي عنه حراما

والحرام لا يصلح سببا لما هو نعمة وكرامة وهو الملك قلنا انه ضعيف بما مهدنا من

قبل ان النهي من الافعال الشرعية لا ينافي المشروعية وكذلك التمسك بقوله

عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال لاثبات

ان النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لان النص يقتضي حرمة الفعل ولا خلاف

فيه وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه حراما وذلك لان صحة النذر حكم

وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام عليه فان الاب لو استولد جارية ابنه

يكون حراما ويثبت به اي بهذا الوطي الحرام الملك للاب في جارية ابنه

ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة كان الذبح حراما لانه استعمل ملك الغير

بغير اذنه ويحل المذبوح ويؤكل ولو غسل ثوب نجس بماء مغصوب يكون

حراما ويطهر به الثوب ولو وطي امراته في حالة الحيض يكون حراما ويثبت

به احصان الواطي ويثبت به الحل للزوج الاول فصل في تقرير حروف

المعانی سمیت حروف المعانی لدلالتها علی المعانی الواو للجمع المطلق ای لاشتراک المعطوف والمعطوف علیه فی الحکم المتعلق بالاول فقولك جاءنی زید وعمرو لاشتراکهما فی المجیئ ومعنی الاطلاق کون الجمع اعم من ان یکون مع الترتیب والمقارنة او بدونهما فقولك جاءنی زید وعمرو یحتمل انهما جاءا متقارنین او تقدم مجیئ عمرو علی زید او تأخر او تراخی مجیئ احدهما عن الاخر بساعة او یوم او نحو ذلك فان قیل یستقیم معنی الجمع فی المفردین اما فی الجملتین نحو ضرب زید واکرم عمرو فلا یفید جمعهما فی حکم قلت یفید جمعهما فی الثبوت کانه قال حصل ضرب زید واکرام عمرو ولقائل ان یقول ان ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة الواو ویمکن ان یجاب بان فائدة الواو التصریح علی الجمع المذکور وان فهم بدون الواو وقیل ان الشافعی جعله للترتیب وعلی هذا اوجب الترتیب فی باب الوضوء لدخول الواو بین اعضائه والصحیح من مذهبه خلافه واحتج القائلون بالترتیب ان النبی علیه الصلوة والسلام قال ابدؤا بما بدأ الله تعالی به حین سال الصحابة من السعی بین الصفا والمروة بایهما نبدأ فنزل قوله تعالی ان الصفا والمروة من شعائر الله نص علی الترتیب عند اشتباههما علیهم انها للجمع او الترتیب فثبت بتنصیصه علیه السلام انها للترتیب وللعامة ان العرب یقولون جاءنی زید وعمرو فیما جاءا متقارنین او متعاقبین بصفة الوصل وبصفة التراخی علی الاطلاق ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة وقد نص علیه سیبویه رحمه الله فی مواضع من کتابه واما قوله تعالی ان الصفا والمروة من شعائر الله فلا یوجب الترتیب ایضا الا تری ان المراد بالایة اثباة انهما من شعائر الله ولا یتصور فیها الترتیب وانما ثبت السعی بقوله تعالی فلا جناح علیه ان یطوف بهما وانما اوجب النبی علیه السلام الترتیب بینهما لان السعی لا ینفك عن الترتیب والتقدیم فی الذکر یدل علی قوة

المقدم ظاهر وهذا يصلح للترجيح فيلزج به قال علماؤنا اذا قال لامرأته ان كلمت
زيدا وعمرا فانت طالق فكلمت عمرا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب
والمقارنة ولو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت
الثانية ثم دخلت الاولى طلقت وقال محمد ان قال ان دخلت الدار
وانت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا لترتب الطلاق
على الدخول ويكون ذلك تعليقا لا تنجيزا ايراد هذه المسائل لتحقيق ان المذهب
ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ومقارنة استدلالا بهذه المسائل والمسئلة
الاخيرة وهي ان دخلت الدار وانت طالق ادل على انتفاء الترتيب عنه ذلك
لانه لو احتمل الواو الترتيب وان كان مجازا لصار اليه صونا من الالغاء في الكلام
وقد يكون الواو للحال مجازا لاتصال بينهما لان الحال يجامع ذا الحال
والواو للجمع فيجمع بين الحال وذي الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط لان الاحوال
مقيدة كالشروط الا ترى الى قوله انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق
بالركوب كما في قوله انت طالق ان ركبت مثاله ما قال في المأذون اي في
حقه او في مسئلته اذا قال الرجل لعبده اد الي الفا وانت حر يكون شرطا
الحرية قال محمد في السير الكبير اذا قال الامام للكفار افتحوا الباب وانتم آمنون
لا يأمنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وانت آمن لا يأمن بدون النزول
لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط وكذلك الامان في مسئلتنا لا يثبت
الا عند النزول والفتح فان قلت ما ذكرتم عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو
دخلت في قوله انت حر وانتم آمنون وانت آمن لا في قوله اد وانزل وافتح
فيقتضي هذا الكلام ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح كما في قوله
انت طالق وانت مريضة او وانت مصلية اذا نوى التعليق كان المرض والصلوة شرطا

للطلاق لدخول الواو فيه فاذا كان الحرية والامان شرطين كانا سابقين على
الاداء والنزول لان الشرط لا بد ان يتقدم على المشروط فلا يكون متعلقين
بالاداء والنزول والفتح فيقعان في الحال قلت انه من باب القلب كقولهم عرضت
الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام فيكون التقدير كن
حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل وكن آمنا وانت فاتح للباب وانما
يحمل على ذلك لان ظاهر الكلام الزام الاداء متعلقا بالحرية وليس للمولى ولاية
ايجاب المال على العبد فيحمل ذلك على القلب الذي هو طريق مسلوك في كلامهم
لتعذر العمل بالظاهر والجواب الثاني انه من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها
خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة وانما
حمل عليه بدلالة من قبل المتكلم لان غرضه ان يثبت الامان والحرية بعد اداء
المال والنزول لا قبلهما وانما يتحقق ذلك اذا جعل حالا مقدرة لا واقعة فيكون
المعنى اد الفا مقدرا الحرية وانزل مقدرا الامان ولما ثبت ان غرض المتكلم الحرية
والامان في حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معدومين في الحال وانما
يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذلك وقيام الدلالة على
ثبوته كما في قول المولى لعبده اد الي الفا وانت حر فان الحرية يتحقق حال الاداء
وقامت الدلالة على ذلك فان المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه
وقد صح التعليق به فيحمل عليه ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية تطلق في
الحال ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ وان
كان يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر خلافه فاذا تأيد ذلك بقصده ثبت ولو
قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في البز لا يتقيد العمل بالبز ويكون المضاربة
عامة لان العمل في البز لا يصلح حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به

قوله وانما يحمل الواو على الحال الخ ذكر هذه ليمتاز ما يصلح للحال عما لا يصلح من المسائل

وبيانه ان الواو للحال مجاز وكل مجاز لابد له من امرين صلاحية المحل للمجاز وقيام

الدليل على تعيين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة فلذلك اذا جعل الواو للحال

لابد من احتمال الكلام معنى الحال بان يكون مقارنا لذي الحال كما في قوله اد الي

الفا وانت حر فان الحرية يتحقق حال الاداء ولابد من قيام الدليل على تعذر

العطف وتعين الحال وذلك لانه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على

العبد ابتداء وليس للمولى ذلك مع قيام الرق فتعذر العطف وتعين الحال فجعل

الاداء معلقا باختيار الحرية بخلاف المسئلة الثانية وهي قوله انت طالق وانت

مريضة او مصلية فانه لم يقم الدليل على تعيين الحال لان العطف ههنا صالح غير

متعذر وهو حقيقة الكلام فكان اولى من الحال ولو نوى تعليق الطلاق بالمرض

والصلوة بجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام يحتمل معنى الحال لكن لا يصدق

قضاء بل يصدق ديانة لان المجاز خلاف الظاهر ففي كل صورة يدعي المتكلم

خلاف الظاهر كان متهما بادعاء خلاف الظاهر فيصدق فيما بينه وبين الله

تعالى لا قضاء لمكان التهمة وبخلاف المسئلة الثالثة وهي قوله خذ هذه الالف

واعمل بها في البز فان المحل لا يصلح للحال لان العمل في البز متاخر عن اخذ الالف والحال

يجامع ذي الحال ويقارنه فلا يكون اخذ الالف مقيدا به هكذا ذكره بعض الشارحين

وهو يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون حالا وانما يأباه استقامة المعنى وعلى هذا

اي وعلى ان ما لا يصلح حالا لا يجعل الواو فيه للحال قال ابو حنيفة اذا قالت

لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها لا يجب عليها شيء لان قولها ولك الف

درهم لا يفيد حال وجوب الالف عليها وقولها طلقني مفيد بنفسه فلا يترك العمل

به بدون الدليل بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لان دلالة الاجارة

ممتنع العمل بحقيقة اللفظ وقالا يجب عليها الالف لان الواو للحال بدلالة المعاوضة
لانها تسلم لها نفسها بمقابلة هذا المال قصدا لانها قالت طلقني في حال يكون لك
الالف والاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما
قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان المال شرطا
او بدلا للطلاق كما في احمل هذا المتاع ولك درهم حيث كان الدرهم بدلا ولابي حنيفة
رحمه الله قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها لان هذا في الظاهر امر بالطلاق
واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا يفيد حال وجوب الالف عليها وانما يحمل
عليه بدلالة حالة المعاوضة والمعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا دخله
العوض صار يمينا عن جانب الزوج فيما اذا قال انت طالق على الف حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها ولو كانت المعاوضة امرا اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه فاذا لم يكن
اصليا لم يكن دليلا على ترك الظاهر وهو حقيقة الكلام بخلاف قوله احمل هذا
المتاع ولك درهم لان المعاوضة في الاجارة امر اصلي فكان دليلا على ترك الظاهر
بجعل الدرهم بدلا او شرطا وههنا اشكال اعني فرسان الطراز عن مجاوزة
نهايته وهو انه تعذر العمل ههنا بحقيقة الواو وهي العطف لان الجملة الخبرية لا
تحتمل عطفها على الجملة الانشائية فتعين المجاز وهو الحال تصحيحا للكلام واحترازا
عن الالغاء لكنه اشكال ينبه عليه انه يعتبر وجوه البلاغة في المسائل الشرعية
التي تبتني على كلام كل عاقل بالغ بليغا كان او غير بليغ وايضا يمكن ان يقال ان
هذه الواو كالتي في قولهم دعني ولا اعود وليس للحال لان المقصود عدم العود
في المستقبل لا في الحال قال في شرح المفصل انها للاستيناف لا للعطف ولئن
سلمنا ذلك فنقول انه مذهب بعض علماء البيان لا مذهب كلهم كيف وقد نقل
عن سيبويه عن ابي حيان انه يجوز مثل هذا العطف **فصل** الفاء للتعقيب

لكنه مع الوصل يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت
زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تطاول المدة
بينهما ولهذا اى ولاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل الفاء في كلام العرب في الاجزية
لما انها تعقب الشرط اى من حق الاجزية ان تتعقب نزولها وجود الشرط بلا فصل
كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عند وجود الدخول من غير
فصل وتراخي قوله قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الآخر
فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاء لان الحرية بدون قبوله لا يتحقق و
يثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال هو حر او وهو حر فانه يكون ردا للبيع لو
قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لانه انما امره بالقطع عقيب الكفاية
بخلاف ما لو قال اقطعه او واقطعه فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال
بعت منك هذا الثوب بعشرة فقال فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع
تاما اقتضاء لان الامر بقطعه دليل قبول البيع ولو قال ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا به
حتى لو دخلت الثانية اولا والاولى آخرا او دخلت الاولى اولا والثانية آخرا لكنه
بعد المدة لا يقع الطلاق اورد هذه المسائل لتائيد ان الفاء للتعقيب في المذهب
كما في اللغة ويحتمل ان يكون تفريعا من حيث المعنى او بالعطف على ان التعقيب يستعمل
بغير الواو وكما جاء في كلامهم قليلا بل نادرا لكن ما دل عليه سوق الكلام هو الاول
وبيانه ان الفاء في قوله فهو حر يدل على الترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا
بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف
قوله وهو حر او هو حر لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا لرد الايجاب بان جعل

اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب في قبول البيع بان جعل انشاء الحرية في
الحال فلا يثبت القبول بالشك وكذا الك الفاء في فاقطعه يدل على انه لما اذن
له بالقطع عقيب الكفاية على قضية الترتيب فصار كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه
فاذا لم يكف كان القطع حاصلا بدون الاذن فكان موجبا للضمان وقوله فاقطعه
في المسئلة الثالثة فامرة كامر قوله فهو حر قوله لكنه يجعله لا يقع الطلاق لان
موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضي ان يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول
الاولى متصلا ولم يوجد الاتصال فان قلت قد ذكر في اول الفصل الفاء للتعقيب
ولم يتعرض للوصل فكيف يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت
التعقيب يتضمن صفة الوصل لان التعقيب لا يطلق الا على التراخي المخصوص
وهو التراخي بزمان قليل حتى لو كان بزمان فاصل لا يكون ذلك تعقيبا
الا ترى انه ماخوذ من عقب صوحرا الرجل لا يتصل به تعقيبا ومنه التعقيب
بين اثنين المجيء احدهما عقيب الآخر من غير لبث وقد يكون الفاء لبيان العلة
اي لا ظهار ان المذكور بعدها او قبلها علة وهو اعم من ان يكون داخلة على الحكم او
العلة وكلاهما يوجدان في كلام العرب فالاول قولهم اطعمته فاشبعته وسقيته
فارويته والثاني كقولهم للاسير ابشر فقد اتاك الغوث فقد يجوت فان
لحوق الغوث به علة البشارة لكن اذا دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام
كالغوث في المثال المذكور لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم فكان في العلة معنى التعقيب من وجه فيستقيم دخول الفاء على العلة
لثبوت التراخي فيها لكنه لما لم يكن متراخيا حقيقة كان دخوله بمعنى العلة مجازا حتى لا يصار
اليه الا عند التعذر مثاله اي مثال بيان العلة ما قال علماؤنا اذا قال المولى لعبده اد الي الفا فانت حر كان
العبد حرا في الحال وان لم يؤد شيئا او لو قال للحربي انزل فانت آمن كان آمنا وان لم ينزل

لان الفاء دخلت على العلة فصار معناه اذا ادّيت الى الف فانت حر فيتعلق العتق بالاداء لانه لا دلالة في الكلام على التعليق وانما يصار اليه لتعذر العمل بحقيقتها وهو العطف لما سبق ان عطف الخبرية على الطلبية غير جائز وكذا المسئلة الثانية فان قلت فلم يجعل تعليقا باضمار حرف الشرط على نحو ان اديت الى الفا فانت حر وفيه عمل بحقيقة الفا قلت الاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة لا يقال دخول الفا على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبها الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بيّنّا لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار هكذا ذكر في الشروح ولقائل ان يقول انه قامت الدلالة من حال المتكلم على ان المراد هذا التعليق باضمار حرف الشرط او تضمين الامر معنى الشرط كما قامت في قوله ادّ الى الفا وانت حر على ان في الكلام قلبا او انه حال مقدرة وان كان القلب محتملا بعيدا من وجوه الكلام وكذا الحال المقدرة او يقول العطف ههنا يستقيم بتصيير هذا الخبر انشاء شرعا والانشا من انواع الطلب والتضمين الخبر معنى الطلب ومثله جاء كثير في فصيح الكلام قال الله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله الى قوله وقولوا للناس حسنا اه ولان هذه المناسبة انما تراعى في بليغ الكلام وكلامنا في كل كلام صادر عن كل متكلم بليغا كان او غيره

او لان اشتراط هذه المناسبة ممنوع عند الفقهاء الا ترى ان قولها طلقني
ولك الف لم يجعل حالا بل جعل عطفا مع اختلافهما خبرا وطلبا فاذا استقام
العطف تعين العطف به لانه حقيقة هذه الكلمة واذا عطف كان الحرية
متاخرة عن اداء الالف فتبقى للترتيب قال وفي الجامع الكبير اذا قال امر
امرأتي بيدك فطلقها فطلقها في المجلس طلقت تطليقة بائنة ولا يكون
الثاني توكيلا بالطلاق غير الاول هذا من نظائر دخول الفاء على حكم العلة
وانما يقع الطلاق الواحد اذا طلقها لان الفاء لبيان حكم العلة فكان
قوله فطلقها امرا بمباشرة ما فوض اليه من الامر باليد فصار كانه قال
اي اذا جعل الفاء لبيان حكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك
فكان الثاني هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلا بالطلاق غير الاول
فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان المفوض اليه بالامر باليد هو
البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا الواحد البائن ولقائل ان يقول ان
حقيقة الفاء هي العطف صحيح هنا فلم ذا تركت الى جعله حكم العلة هذا ايضا
غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لا بد له من مرجح على العطف فان قلت تعذر
العطف لاختلافهما خبرا وطلبا قلت فاء السببية لا بد لها من اعتبار والا
فهي العطف في المسئلة الثانية اختلفت النسخ ففي بعضها ولو قال طلقها وجعلت
امرها بيدك بالواو فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين لان قوله طلقها
اي امرأتي توكيل بصريح الطلاق وقوله وجعلت امرها بيدك تفويض
الطلاق اليه بكناية ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل ذلك فكان الثاني
غير الاول فصار المامور وكيلا بتطليقتين احدهما بائن وهو الامر باليد لانه
كناية والآخر رجعي لانه صريح فاذا قال في المجلس طلقتها فقد اتى بما

بما وكل به وهو الطلقتان وفي نسخة الكتاب يكون كلاهما بائنتين لان الرجعي يصير بائنا
مع البائن لانه اذا وقع البائن فلا رجعة بعده وفي بعضها طلقها فجعلت امرها
بيدك بالفاء فطلقها في المجلس طلقت بتطليقة واحدة ووجه هذه الرواية
ما ذكر في المسئلة المتقدمة فكانت المسئلة على هذه الرواية تفريعا على
قوله وقد يكون الفاء لبيان العلة او مثالا له وعلى الرواية الاولى كانت
لاظهار الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التاثير معنى
والمسئلة الثالثة اعني قوله وكذلك لو قال طلقها وابنها او ابنها وطلقها
فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان تائيد الرواية الاولى لان وضعهما بالواو
ولذا يقع تطليقتان ثم اعلم ان قيد المجلس لوقوع التطليقتين كما وقع
في نسخ الكتاب لا يفيد وانما وقع اتفاقا ويحتمل ان يكون سهوا من الكاتب
لانه توكيل والتوكيل لا يقتصر على المجلس بخلاف ما اذا جعل امرها بيدها لانه
تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس قال وعلى هذا اي وعلى ان الفاء لبيان
حكم العلة قال اصحابنا اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار اي
خيار فسخ النكاح سواء كان زوجها عبدا او حرا خلافا للشافعي فيما اذا
كان زوجها حرا وانما قلنا بثبوته على الاطلاق لان قوله عليه السلام
لبريرة حين أُعتقت مَلَكْتِ بُضْعَكِ فاختاري اثبت الخيار بسبب
ملكها بعضها بالعتق لانه ادخل الفاء في الاختيار فكان الخيار ثابتا بسبب
ملك البضع فكان ملك البضع علة لثبوت الخيار لها وهذا المعنى اي
ثبوت ملك البضع لها لا يتفاوت بين كون الزوج حرا او عبدا بل ثبت
الملك في الصورتين فيثبت حكمه فيهما والا يلزم الخلف وهو غير جائز
ويتفرع منه اي من معنى الفاء المذكور في الحديث مسئلة اعتبار

الطلاق بالنساء اعلم ان الطلاق ينقص بالرق حتى كان مع الحرية ثلثا ومع الرق
ثنتان وهذا بالاتفاق ولكن الخلاف في ان الاعتبار بحال الرجل او بحال
المرءة فعندنا بحال المرأة وعنده بحال الرجل حتى اذا كان الحر تحته امة
يملك عليها ثنتين عندنا وثلثة عنده وان كان العبد تحته حرة يملك عليها
ثلثا عندنا وعنده ثنتين ومن ههنا يتفرع على هذا الحديث فان بضع
الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فدعت الضرورة الى
القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك في الزيادة فيكون ذلك
سببا لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها مبني على مسئلة اعتبار
الطلاق بالنساء فيدار مالكية الثلث على عتق الزوجة دون عتق الزوج
كما هو مذهب الشافعي بيانه ان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن
ملكه بعتقها ومع ذلك يثبت لها الملك بالعتق فعلم ان بالعتق يزداد
الملك في المحل حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون ذلك اي ازدياد الملك
سببا لثبوت خيار المرءة لئلا تتضرر المرءة بزيادة الملك في المحل وازدياد
الملك في المحل يحتاج الى زيادة المزيل وهو الطلقات الثلث ولما كان ازدياد
الملك بعتقها كان ازدياد المزيل ايضا بعتقها ثبوتا للمسبب على وفاق السبب وللقائل
ان يقول لا يلزم من بقاء ملك الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد الملك
في المحل اذ جاز ان يكون له ملك ينقض بعتقها فانتقل قدر نقصانه اليها
حتى كان لها الخيار وزوال الملك بالفسخ منها او يقول انما ازداد الملك لها لا
للزوج والمزيل انما يعمل في ملكه عليها لا في ملكها فلا بد ان ازدياد الملك لها
على حسب ازدياد الطلاق **فصل** ثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في
الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمروا كان مجيء عمرو وضربه متراخيا

لكن عند ابي حنيفة رح يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا كذا قالوا لان هذه
الكلمة لما وضعت للتراخي والاصل في كل شئ كماله وكمال التراخي ان يكون
في اللفظ والحكم جميعا وهو رح بمنزلة ما لو سكت ثم استانف وعندهما اي
عند ابي يوسف رح ومحمد رح يفيد التراخي في الحكم اي في وجود الفعل المتعلق
بهما لا في اللفظ لان الكلام متصل لفظا وحقيقة وبيانه اي بيان الاختلاف
بين ابي حنيفة وصاحبيه في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما
ان علق الطلاق بكلمة ثم في غير المدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد
اما ان اخر الشرط او قدمه ففي الاولى وهي فيما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الاولى بدخول الدار
لان دخول الدار شرط وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة لان الثانية و
الثالثة مذكورتان بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاول ثم استانفهما
فلا يتعلقان بالشرط وتقع الثانية في الحال لوجود المحل وعدم التعليق وتلغو
الثالثة لانتفاء المحل لانها غير مدخول بها فتبين بالثانية لا الى عدة وعندهما يتعلق الكل اي كل الطلاق بدخول الدار لاتصال الثانية والثالثة
باول الكلام لفظا ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع عملا بالتراخي
فلا تقع الا واحدة وتلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه
الثاني وهو انه اذا اخر الشرط وهو انه لو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار فعند ابي حنيفة رح وقعت الاولى في الحال لتجردها عن التعليق
لما انه صار كانه سكت عن الاول ثم استانف بالثانية فسكت عنها ثم استانف
بالثالثة فلما بانت بالاولى لغت الثانية والثالثة وعندهما تقع الواحدة
عند الدخول لما ذكرنا اي يتعلق الكل بالشرط وينزل بالترتيب عند

الدخول وفي الوجه الثالث والرابع وهما ان كانت المرأة مدخولا بها فان قدم

الشرط تعلقت الاولى بدخول الدار وتقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة رح

وان اخر الشرط وقعت ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بدخول الدار وعندهما

يتعلق الكل بالدخول في الفصلين لاتصال الكلام مع كلمة ثم لفظا وعند

الامام في صورة تقديم الشرط يتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية

والثالثة في الحال لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن الشرط وفي صورة

تاخير الشرط تقع الاولى والثانية في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول فان قلت

على قول الامام في صورة التعليق بالشرط في المدخول بها وغيرها اذا تعلقت

الاولى بالشرط ينبغي ان لا تقع الثانية والثالثة بل يجب ان يلغوا لان الكلام

الثاني لما انقطع عن الاول حتى لا يتعلق بالشرط لا يشارك الاول فيما يتم

به فلا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو

معدوم فيبقى قوله طالق كلاما مبتدأ او لو استانف ذلك حقيقة لا يقع

شيء فكذا اذا استانف حكما قلت صحة العطف مبنى على الاتصال صورة والتعليق

بالشرط مبنى على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يختص

الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط توضيحه

انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث

بالشرط لعدم ما يوجب التعليق لكن يثبت به الشركة فيما يتم به الاول للاتصال

صورة ويمكن ذلك بدون حرف العطف بان يجعل خبرا بعد خبر كذا قيل ثم بل

بل لتدارك الغلط فانها موضوعة للاضراب اي للاعراض عن الاول منفيا

كان او مثبتا على سبيل تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول فاذا قلت

جاء لي زيد بل عمرو وكنت قاصدا الاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت

في ذلك فتنصرف نفيه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو
فمعناه بل جاءني عمرو عند الجمهور وبل ما جاءني عمرو عند المبرد وقال عبد
القاهر الكلام مما يحتمل الوجهين وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيد للنفي وهذا
اي الاعراض عما قبله انما يصح في كل موضع يصح الرجوع عن الاول وفيما
لم يمكن صار كلمة بل فيه بمنزلة العطف المحض فيثبت الثاني مضموما الى
الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى انه اذا قال لامرأته الغير
المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل
رجوع عن الاول باقامة الثاني مقام الاول ولم يصح رجوعه فيقع الاول
فلا يبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع الثلث لانه
لا يمكن الرجوع فيقع الاول والاخيران معه بخلاف ما اذا كانت المرأة غير
مدخول بها حيث تقع واحدة لانه لا يصح الرجوع عنها فوقعت وتبين بها
ولا يبقى محلا عند قوله ثنتين فلا يقعان وهذا اي وقوع الثلث في المدخول
بها بكلمة بل بخلاف ما لو قال لفلان على الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلث
الاف بل يجب الفان عندنا وعند زفر رح يجب ثلثة الاف لان حقيقة
اللفظ لتدارك الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم يصح عنه ابطال
الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك بطريق زيادة الالف على
الالف الاولى بخلاف قوله انت طالق واحدة لا بل ثنتين لان هذا
انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء
فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى لو كان
الطلاق بطريق الاخبار بان قال طلقتها امس واحدة لا بل ثنتين يقع
ثنتان لما ذكرنا قوله وهذا اي وقوع الثلث بخلاف قوله لفلان علي الف

الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة الاف عندنا كما قال زفر رح لان بل للرجوع
عن الاول باقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار بالف باطل لبطلان الانكار
بعد الاقرار لكن اقراره بالالفين على وجه اقامتها مقام الاول صحيح فيلزمه الالفان
مع الالف الاول كما لو قال له على الف درهم بل الف دينار فيلزم المالان
لاختلاف الجنس وكما في مسئلة الطلاق وقلنا ان حقيقة بل لتدارك
الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح
الثاني مع بقاء الاول وذلك في الاعداد على ما هو العادة بان يبقى العدد
الاول ويراد بالثاني اكماله فيزاد الالف على الالف فكانه قال لا بل مع ذلك
الالف الف اخرى الا يرى اذا قال الرجل سني ستون بل سبعون يراد به زيادة
عشرة على ستين لا ان يراد به ضم سبعين بتمامها الى ستين وهذا بخلاف
مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء وذلك اي الاقرار بالالف اخبار والغلط
انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه ايجاد امر لم يكن ويعد ما وجد
شيء لا يمكن تداركه بان يجعل باقيا على عدمه واما الخبر فيحتمل الصدق و
الكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فامكن تصحيح اللفظ بتدارك
الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع ثنتان
لما ذكرنا هذا حاصل ما ذكر في هذا المقام وفيه بحث لان الرجوع في الطلاق انما لا يصح
اذا كان صدر الكلام عاملا بمجرد التلفظ به وصدر الكلام اذا كان في آخره ما يغير
اوله يتوقف على آخره واي تغير اقوى واظهر من الاعراض عن الاول وايضا اين
تدارك الغلط في مسئلة الاقرار غايته انه ضم اليه الثاني وهو لا يتعرض للاول لا ذاتا
ولا وصفا الا ترى انه لو قال له على الف والف لا يكون هذا في شيء من الرجوع و
عن الاول لا في اصله ولا في انفراده فعلم ان ضم الاول الى الثاني لا يتعرض بالاول بوجه لا ذاتا ولا وصفا

فصل لكن للاستدراك وهو اصلاح الخلل بدفع التوهم الذي تقرر في الكلام السابق نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا لدفع وهم من يتوهم ان عمرا غير مرئي ايضا فازالت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين حدث هذا التوهم وليس في الكلام اعني قولك ما رأيت زيدا تعرض لرؤيته لا صريحا ولا اشارة قلت محل هذا العطف فيما اذا كانت بين الشخصين ملازمة في سبب من اسباب الرؤية ونحوها فاذا نفيت رؤية احدهما فقد وقع في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك الملازمة فليستدرك ما وقع في قلب السامع من التوهم ان عمرا غير مرئي بعد النفي فيكون موجبه اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله هذا بيان الفرق بين لكن وبل بوجهين احدهما ان لكن لا يستدرك بها بعد الايجاب فلا تقول رأيت زيدا لكن عمرا وبل يقع بعد الايجاب والنفي معا وثانيهما ان موجب لكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله لا بكلمة لكن كما مر بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني بوضعه وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان نفيا واثباتا جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كما جاز في بل تقول جاءني زيد لكن عمرو لم يأت والعطف بهذه الكلمة اي بلكن انما يتحقق ويثبت عند اتساق الكلام والمراد باتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فان كان الكلام متسقا بان يتصل الكلام ويكون محل الاثبات غير محل النفي يتعلق النفي بالاثبات الذي بعده اي يرتبط النفي بالاثبات ولا يبتدأ بعده ان

بان يتعلق النفي بما قبله ويكون الاثبات مستانفا والا اي وان لم يوجد
الاتساق بان فات احد الشيئين المذكورين في الاتساق فهو اي الكلام
يكون مستانفا نحو مثاله اي لا اتساق ما ذكره محمد في الجامع اذا قال لفلان
على الف درهم قرضا فقال فلان لا ولكنه لزمه المال النفي في مسئلة
الجامع هو ما قال فلان لا والاثبات هو قوله لكنه غصب ومعناه يتعلق
النفي بمحل الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال فالنفي
هو قوله لا انما يتعلق بالسبب لا باصل الاقرار لان الكلام متسق اي كلام المقر
مع كلام المقر له متوافقان لا متنافيان لان المقر له انما نفي سببا واثبت
سببا ولا يتعرض كلامه باصل المال كذا قيل وهو معنى الاتساق لان
النفي والاثبات لا يتوجهان على شيء واحد فظهر ان النفي كان في السبب دون
نفس المال وكذلك لو قال لفلان على الف من ثمن هذه الجارية وقال
فلان الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف لزمه المال فظهر ان النفي
كان في السبب لا في اصل المال فكان الكلام متسقا ولو كان في يده
عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر
فان وصل كان العبد للمقر له الثاني وهو فلان آخر لان النفي يتعلق
بالاثبات يعني اذا وصل قوله لكنه لفلان آخر بقوله ما كان لي قط كان وصله بيانا
انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا فكان النفي اي قوله
ما كان لي قط متعلقا مرتبطا بالاثبات وهو قوله لكنه لفلان آخر لا انهما
متنافيان متناقضان وان فصل قوله لكنه لفلان آخر عن النفي كان العبد
للمقر الاول لان هذا النفي مطلقا اي نفي عن نفسه وعن كل احد فكان
قول المقر له رد الاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر كان العبد للمقر

الاول وهو في يده العبد وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك بشهادة بالملك الثالث على ذي اليد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكاً له ولقائل ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي الملك في الزمان الماضي مستغرقاً له والتحويل الى المقر له الثاني يقتضي ثبوت الملك للمقر الاول لتنفيه باصله كيف وقد اكده بكلمة قط المستغرقة بالنفي في الازمنة الماضية بحيث صار مفسراً مقطوعاً عن احتمال التاويل فلا يجعل الكلام الاخير لتحويل الاول الا ببيان التبديل وبيان التبديل لا يصح موصولاً ومفصولاً وايضاً انما يعتبر صدر الكلام على وفاق الاخير مهما امكن وههنا استقام الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الاخير بان يكون شهادة واخباراً منه حسبة بان العبد حقه لاحق من غير تحويل منه ولو ان امة تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين بطل العقد لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فانه صرح بنفي النكاح بقوله لا اجيز النكاح وقوله ولكن اجيزه اثبات بعد رده فلا يقبل الاستدراك فكان قوله اجيزه بعده العقد وفيه اشكال لان الصدر الكلام وان كان رد النكاح باطلاقه ظاهراً لكنه يحتمل ان يكون رد النكاح مقيداً بمائة وان كان في حيز المجاز فينبغي ان يقيد بدلالة آخره بطريق بيان التغيير ضرورة توقف صدر الكلام على آخره اذا كان مغيراً له وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان زدتني خمسين على المائة يكون فسخاً للنكاح لعدم احتمال البيان لان من شرطه الاتساق ولا اتساق فقوله ومثاله ما ذكر محمد رح

مسئلة الاقرار بالالف من ثمن الجارية نظير الاشاق
وقوله ولو كان فى يده عبد فقال هو لفلان فى صلوة فصله
نظير غير المتسق لفوات الانفصال ومسئلة اجازة النكاح
نظير غير المتسق لتوجه النفى والاثبات على شئ واحد فصل
او لتناول احد المذكورين لا على التعيين ولهذا لو قال
لعبديه هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى
كان له ولاية البيان اى يبين احدهما ايهما شاء
مباركا كان او بشيرا ثم يتناوله احد المذكورين
اما على سبيل البدل كما مر فى مسئلة الحرية واما على
سبيل العموم كما ياتى فى مسئلة الوكيل وهو قوله ولو قال
وكلت ببيع هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل
احدهما ويباح البيع لكل احد منهما ولو باع احدهما
ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه ولهذا قال يباح
البيع لكل واحد منهما فى مسئلة التوكيل لكن باعتبار العموم
لا يتجاوز تناول احدهما فانه لازم فى جميع مواقعه ولهذا
لو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر
ان يبيعه عملا بتناول احد المذكورين فان قلت ما
الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه معنى اباحة التصرف
فى مال نفسه للوكيل بعد ان كان محظورا والاباحة
توجب العموم مثل قوله جالس الحسن او ابن السيرين ولان
مقصوده بيع ماله ولا يحصل ذلك الا بالعموم فلا

قوله ولو قال الزوج لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدى
الاوليين وطلقت الثالثة في الحال لانعطافها اي لكون الثالثة معطوفة
على المطلقة من الاوليين ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما لانه
بمنزلة ما لو قال احديكما طالق وهذه وعلى هذا قال زفر اذا قال لا يكلم
هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا يكلم احد هذين وهذا فلا يحنث ما لم يكلم
احد الاوليين والثالث وعندنا لو كلم احد الاوليين وحده يحنث ولو كلم
احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما وقال الفراء يخير بين الاولى وبين
الاخريين لانه جمع بينهما بحرف الواو فصار كما لو قال هذه طالق او
هاتان بمنزلة قوله لا يكلم هذا او هذا وهذا ولكنا نقول سوق الكلام
لايجاب الطلاق في احديهما والعطف لاثبات الشركة فيما سيق الكلام له
فصار كانه قال احديكما طالق وهذه واما مسئلة التكلم فانما يحمل العطف
على القريب لانه الاصل في العطف الا ان يكون غير القريب مقصودا في الكلام
كما في مسئلة الطلاق فان المقصود بالطلاق هو احديهما بغير عين
وههنا المقصود بترك التكلم كلاهما لا احدهما بغير عين فلا
يعدل عن الاصل وهذا لان او لما تناولت احد المذكورين كان ذلك
نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي فكان عاما الا انه لما كان
اصلها الافراد كان عمومها على الافراد حتى ان من قال لا يطيع فلانا او
فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلان لم يكن عاصيا حتى
يطيعهما جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق جاز ان يكون المقصود
احد الامرين طلاق الاولى او طلاق الاخير فلما تعارض جهتا المقصود
ترجح جهة القرب للعطف ويقول هب انه معطوف على المقصود بالطلاق

والمقصود لا يجاوز الامرين فعلى ايهما انعطف كانت المطلقة اما الواحدة
واما الاثنتان مطلقا او تبين كانتا اواخرين فينبغي ان لا تطلق واحدة
ويتوقف على اختيار الزوج قوله ولو كلم احد الاولين قال المراد الاول لا
قوله ولو كلم احد الاخرين لا يحنث ذكر في اصول السرخسي وهو ان
كلم الاول وحده يحنث وان كلم احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما
قوله ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء
لان كلمة او في موضع الانشاء للتخيير لان قولك اضرب زيدا او عمرا يتناول
احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في
غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار قوله ولو دخل او
في المهر بان تزوجها على هذا او على هذا يحكم مهر المثل عند ابي حنيفة لان اللفظ
يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر المثل فيترجح ما يشبهه ولو دخل
او في المهر بان قال تزوجتك على هذا الف درهم او على هذا مائة دينار مثلا
يحكم مهر المثل عند ابي حنيفة لان الموجب الاصلي في باب النكاح مهر المثل
كالقيمة في باب البيع وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية صحيحة معلومة قطعا
ولم توجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه انها يوجب التخيير والزوج ان يعطي
احد المهرين شاء لكنا نقول ان او وضع لتناول احد الامرين وهو مجهول
فاذا فسد التسمية للجهالة يصار الى الموجب الاصلي واما التخيير فانما
يثبت ضرورة التمكن من الايتمار في الطلب كالامر ونحوه قوله وعلى هذا
قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة لان قوله عليه السلام اذا قلت هذا
او فعلت هذا فقد تمت صلوتك هذا الاول اشارة الى التشهد والثاني
اشارة الى القعدة علق الاتمام باحدهما لان او لتناول احد المذكورين فلا يشترط

قرءة التشهد وعند الشافعی رح التشهد فی القعدة فرض وعندنا واجب حتی
یجب سجدة السهو اذا سهی عنه لکن الصلوة یتم بدونه لوجود ارکانها لما
ذکرنا من التمسکات بکلمة او فی الحدیث فان قلت لفظ الاتمام لا یدل علی
انه لم یبق فرض بعده کما فی قوله علیه السلام اذا وقف بعرفات فقد
تم حجه فانه یبقی علیه طواف الزیارة بالاجماع قلت حقیقة الاتمام
فی الشیء هی انه لم یبق بعده جزء من اجزائه فاما ان یراد به الاشراف
فهو مجاز کما روی عن عبد الله بن عباس قال علیه السلام اذا رفعت
راسك من آخر السجدة فقد تمت صلوتك وارادة المجاز فی بعض الصور لا یدل
علی ترك الحقیقة فی اللفظ کذا فی شرحه قوله ثم هذه الکلمة فی مقام النفی
توجب نفی کل واحد من المذکورین حتی لو قال لا اکلم هذا او هذا
یحنث اذا کلم احدهما بسبق انها تناولت احد المذکورین وهو نکرة فی سیاق
النفی فیعم فان قلت لما کان بمنزلة احدهما وهو معرفة باضافته الی المعرفة فلا
یصیر عاما قلت لا نسلم انه فی معنی احدهما بل فی معنی واحد منهما علی ان
المضاف انما یکون معرفة اذا کان معهودا الا تری ان غلام زید لا یفید
التعریف اذا کان له غلمان الا اذا کان الغلام معهودا بین المتکلم والسامع
علی ما تقرر فی النحو قوله فی مقام الاثبات تتناول کلمة او احدهما مع صفة التخییر
ینبغی ان یراد به مقام الانشاء والطلب لا لانه قوله کقولهم خذ هذا او ذاك
والا لا یستقیم علی الاطلاق ومن ضرورة التخییر عموم الاباحة اذا باحة کل واحد من
المذکورین الا تری انه یقال جالس الفقهاء والمحدثین کان معناه عندهم
جالس احدهما او کلاهما ان شئت قال الله تعالی فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ
مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ تاثیل

لعموم الاباحة وبيانا له فان قلت قوله من ضرورة التخيير عموم الاباحة ينقض بمسئلة التوكيل هذا او هذا والتوكيل ببيع هذا العبد او هذا قلت المراد ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة في مقام الاباحة المقصودة واما في التوكيل اباحة التصرف فليس ذلك باباحة مقصودة بل كان فيه معنى الاباحة من وجه فلا يكون التوكيل اباحة من كل وجه قوله قال الله تعالى فكفارته الآية اورده بغير الواو دليلا على عموم الاباحة وبيانا لها لان الواجب فيها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا قوله وقيل يكون او بمعنى حتى كما قيل في الآية قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قيل معناه حتى يتوب عليهم وهو قول بعض الائمة من اهل التفسير ووجهه انه اما و يتوب جعل عطفا على شيء او على ليس وكلاهما اعني عطف الفعل على الاسم او عطف المستقبل على الماضي لا يحسن فاذا تعذرت الحقيقة استعيرا ولما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل منهما متناهيا بوجود صاحبه فيناسب الغاية من هذا الوجه والكلام يحتمله لانه للتحرير وهو يحتمل الامتداد واعترض عليه بان عطف المستقبل على الماضي حسن اذا كان المطلوب من احدهما الاخبار عن الماضي ومن الآخر الاخبار عن المستقبل بل احسن كما في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اذا كان المطلوب من احدهما التجدد والحدوث ومن الآخر الثبوت مع ان بينهما بعد التناسب بالنسبة الى الفعليت

ويجاب عنه بان المراد عطف الفعل المذكور على ما قبله من الاسم والماضي
لا مطلق الفعل والاسم ولا مطلق الماضي والمضارع وبيانه انه لو عطف
على ليس كان المعنى اشتداد نفي الامر له في الحال والتوبة عليهم في الاستقبال
ولا طائل تحته من حيث المعنى ولو عطف على شئ كان المعنى ليس لك احد
الامرين اي شئ والتوبة عليهم وليس ذلك معنى الكلام مع كونه معتزلا
من السداد واعترض عليه ايضا بانه يمكن ان يكون معطوفا على قوله
تعالى او يكبتهم ويكون ليس لك عنزا ضا بينهما واجيب عنه بان المراد ان
جعلت او يتوب متعلقا بالقريب يتعذر العطف فيلزم جعله بمعنى
حتى عملا بمجازه وذا الاين فيه صحة عطفه على السابق والتحقيق في هذا
المقام ان المصدرحم اختار هنا ان او يتوب بمعنى حتى وانما حكى
قول بعض العلماء فيه للتمثيل على قوله فلم يهتم لدفع الاعتراض
الوارد على قولهم قوله قال اصحابنا لو قال لا ادخل هذه الدار
او ادخل هذه الدار يكون او بمعنى حتى حتى لو دخل الاولى اولا
حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه ومثله لو قال
لا افارقك او تقضي ديني يكون بمعنى حتى تقضي ديني

تاثير يجعل او بمعنى حتى او بيان او تفريع قال فخر الاسلام وعلى هذا قال
اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى
ان معناه حتى ادخل فلو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل الثانية اولا ثم دخل
الاولى بر في يمينه لان المحلوف عليه دخول الاولى قبل الثانية فاذا دخل
الاولى اولا قبل الثانية حنث ولو دخل الاولى بعد الثانية لا يحنث وانما
جعلت او بمعنى حتى لان او اذا دخلت بين النفي والاثبات تكون بمعنى حتى
في استعمالاتهم ولهذا يصير ما بعدها غاية في هذا الموضع وكان ترك
المعنى الحقيقي في مواقع النفي والاثبات بدلالة الاستعمال **فصل** حتى
للغاية كالى فاذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له
كانت الكلمة عاملة بحقيقتها الا ان بينهما فرقا وهو ان مجرور حتى يكون
آخر جزء من الشيء كما يقول اكلت السمكة حتى راسها ولا يقال حتى
نصفها او ثلثها وكون المجرور على هذه الصفة غير مشروط في الى قال الله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وحتى كما يستعمل للغاية يستعمل
للجزاء والعطف ايضا وضابطها ان حتى اذا كان ما قبلها قابلا للامتداد
وما بعدها يصلح غاية له اي منتهى لما قبلها كانت عاملة بحقيقتها
وهي الغاية الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لذلك لان
الغاية هي التي ينتهي اليها شيء ولا يتاتى ذلك الا بان يمتد الاول
وينتهي بالثاني فلا بد من صلاحية الاول للامتداد والثاني
للانتهاء به مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى يشفع فلان او حتى تصيح او تشتكي بين يدي او حتى يدخل الليل كانت
الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة

فلان وامثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ولو تصلح
غاية للضرب لان الناس يمتنعون عن الضرب عادة بالشفاعة وامثالها وكذلك لو حلف
وقال والله لا يفارق غريمه حتى يقضي ديني ففارقه قبل قضاء الدين حنث فان كلمة
حتى للغاية لان الملازمة وهي عدم المفارقة يحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح منهيا
للملازمة قوله واذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف ان يضربه حتى يموت
او حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا
للامتداد والآخر لا يكون صالحا للغاية وصلح الاول سببا والثاني جزاء يحمل
على الجزاء مثاله ما قال محمد اذا قال لغيره عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه
فلم يغده لا يحنث لان التغدية لا تصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان
وصلح الجزاء فحمل عليه فيكون بمعنى لام كي فصار كما لو قال ان لم آتك اتيانا يكون
جزاؤه التغدية جواب اشكال وهو ان يقال انه لو حلف ان يضربه حتى يموت
فالضرب يحتمل الامتداد والموت يصلح منتهى للفعل ومع ذلك لم يجعل للغاية و
لهذا لو منع عن الضرب قبل الموت لا يحنث فاجاب بانه انما يترك العمل بالحقيقة
ههنا بالعرف وتحقيقه ان صدر الكلام يشير الى انه ترك العمل بالحقيقة
حتى في قوله والله لاضربه حتى يموت وآخره يصرح الى انه ترك العمل بالحقيقة
ما دخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد لم يتعذر العمل بالحقيقة
حتى لان العرف لا يمنع ان يجعل الضرب الشديد غاية لتكرار الضرب فيكون
معنى كلامه لاضربنه حتى اصابه الضرب الشديد قلت ان حقيقة حتى هو ان
يجعل ما دخل عليه حتى ظاهرا غاية للصدر ومتروكه بلا نزاع وشانه فيما نحن
قوله فلم يغده لا يحنث لان الصدر هو الاتيان ليس بممتد والتغدية لا تصلح غاية
الاتيان لان غاية الشيء منهية له منافيا لوجوده والتغدية احسان والاحسان

سبب لقصد الاتيان وما يكون سبب شيء يكون مفضيا اليه لا منافيا

ومناهيا له فاذا لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية ترك

حقيقته وهي الغاية وحمل على معنى الجزاء لان بين الغاية والجزاء مناسبة

وهي ان الشرط ينتهي الى الجزاء كما ان المغيا ينتهي الى الغاية فيكون بمعنى لام

كي لان الاول لما كان سببا كان الغرض منه المسبب قال واذا تعذر هذا

اي حمله على الجزاء بان لا يصلح الاخر جزاء للاول حمل على العطف المحض مجازا

لمناسبة بينهما وهو ان المعطوف يعقب المعطوف عليه كما ان الغاية تعقب

المغيا مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم

او قال ان لم تأتني حتى تتغدى عندي اليوم فاتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم

حنث وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الى ذات واحد لا يصلح ان

يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض اي على العطف بمعنى الفاء او

بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف وجود البر على وجود

الفعلين اي الاتيان والتغدي بوصف التعقيب فيكون المجموع شرطا للبر فصل

الى لانتهاء الغاية اي لانتهاء ما قبلها بالغاية وهي ما دخل عليه الى تقول سرت

من البصرة الى الكوفة فالسير ينتهي بالكوفة وهي الغاية ثم هو في بعض الصور

يفيد معنى امتداد الحكم بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فتذكر كلمة الى ليمتد

الصدر الى الغاية كما في قوله تعالى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فالصوم امر

يقع على الامساك ساعة ولا يمتد الى ساعة اخرى فذكر الليل بكلمة الى لامتداد

الى الليل وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان يكون الصدر متناولا لما وراء

الغاية فتذكر الغاية ليسقط الحكم عما وراء فان افاد الامتداد اي افاد الى معنى الامتداد

لا تدخل الغاية في الحكم اي في حكم المغيا وان تناول الصدر او افاد الاسقاط تدخل نظيره الى ما

اشتريت هذا المكان الى ذالك الحائط لا يدخل الحائط في البيع اذ المكان
يطلق على الأقل والاكثر فتكون الغاية لمد الحكم ونظير الثاني باع بشرط
الخيار الى ثلثة ايام فانه تدخل الغاية في الحكم لان الغاية ههنا لاجل الاسقاط
فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت مؤبدا ويفسد العقد فكان ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها ومثاله اى مثل الثاني لو حلف لا يكلم فلانا الى شهر
كان الشهر داخلا في الحكم وقد افاد فائدة الاسقاط ههنا لان قوله
لا يكلم يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر لاسقاط ما وراء الشهر
وفي هذين المثالين اشتباه لان معنى كون الى للغاية ان تدخل الى على آخر
ما ينتهي اليه الصدر او على ما يليه في آخره لانتهاء المغيا به وههنا دخل
على تمام المدة فلا يكون للغاية بل يكون للتوقيت والتاخير وعلى هذا
قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى الى المرافق
لان كلمة الى ههنا للاسقاط فانه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع
اليد اى على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراءها اذا تناولها الصدر
فانه لولاها اى لولا الغاية لاستوعبت الوظيفة اى وظيفة اليد من
الوضوء وهي الغسل لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط
فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراءها ولقائل ان يقول دخول الغاية
فيما اذا كان الصدر متناولا لما وراءها تحت المغيا دعوى مجردة من
غير برهان ولهذا قلنا الركبة من العورة لان كلمة الى في قوله عليه
السلام عورة الرجل ما تحت سرته الى ركبته تفيد فائدة الاسقاط
فتدخل الركبة في الحكم اى لاجل ان الصدر اذا كان متناولا لما وراءها
تدخل الغاية تحت المغيا فتدخل الركبة في العورة لان ما تحت السرة

يتناول ما وراء الرکبة فكان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها وفي نحو قوله
كلمة الى تاخير الحكم الى الغاية اذا دخلت في الازمنة ومعنى التاخير
التاجيل وهو ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته
ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال كالبيع الى
شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا الغاية لكانت المطالبة
ثابتا في الحال ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية له
لا يقع الطلاق في الحال واذا قال انت طالق ونوى التنجيز تطلق في الحال
ويلغو آخر الكلمة لانه نوى حقيقة كلامه لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح
لمد الحكم والاسقاط شرعا والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه
فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر ولكن الطلاق
لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد واذا نوى التاخير تاخر الوقوع الى مضي
الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة بقوله انت طالق
غدا والى يستعمل في التاخير كما يستعمل في التعقيب فصار تقدير كلامه
انت طالق مؤخرا الى شهر فان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر و
عندنا لا يقع الطلاق في الحال لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم ولا
للاسقاط شرعا لتعذر العمل بالغاية فصار الى ما يحتمله كلمة الى وهو التاخير
والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه احترازا عن الغاء الكلام **فصل**
على للالزام واصله في اللغة لافادة معنى التفوق والتعلي وهو قد يكون حسا
كما في قولهم زيد على السطح وقد يكون معنى كما في قولهم فلان علينا امير
ولفلان علي دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال ركبه دين ولهذا
اي لان كلمة على للالزام والتعلي معنا قلنا اذا قال لفلان علي الف

يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي او معي او قبلي لانه لم تذكر كلمة
الوجوب والالزام فلا يحمل على الدين بل على الحفظ والامانة وعلى هذا قال
في السير الكبير اذا قال رئيس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا
فالعشرة سواه وخيار التعيين له ولو قال امنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة
فكذلك وخيار التعيين للآمن اي على ان كلمة على للافادة التفوق والتعلي
قلنا اذا قال راس الحصن اي رئيسهم واميرهم امنوني على عشرة من اهل
الحصن ففعلنا اي اعطينا الامان فكان العشرة سوى راس الحصن آمنين
مع راس الحصن وخيار تعيين العشرة اليه لانه طلب امان نفسه على
عشرة بكلمة على فيكون مستعليا عليهم في ثبوت الامان وذلك بان يكون له
عليهم ولاية التعيين حتى لو قال امنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة
ففعلنا فخيار التعيين للمؤمن اي من اعطى الامان لانه عطف امانهم على امان
نفسه من غير ان يشترط لنفسه تعليا عليهم في امانهم فلا يكون اليه الخيار
وقد يكون على في المعاوضة المحضة بمعنى الباء مجازا حتى لو قال بعتك على
الف يكون بمعنى الباء مجاز القيام دلالة المعاوضة لان ذكر الاثمان في البيوع
انما يكون للعوض عن المبيع ووجه المناسبة ان اللزوم يناسب الالصاق
لان الشيء اذا لزم كان ملصقا فان قلت امكن الحمل ههنا بحقيقته على لان
الثمن في البيع مما يستولي عليه المشتري ويستعلي عليه بجعله تحت تصرفه
ويده عليه قلت انما يستولي عليه اذا تحقق المعاوضة بالالف وذلك
انما يتاتى اذا جعل الالف عوضا عن المبيع فلا بد ان يحمل على
بمعنى الباء ليفيد التعويض وقد يكون على بمعنى الشرط اذا تعذرت
حقيقته وهو العلو ولان اللزوم مستحقق بين الشرط والجزاء

فيناسب ان يجعل بمعناه قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا فان معناه بشرط ان لا يشركن بالله تقول بايعت على كذا ولا شك انه يؤدي معنى الشرط ولهذا اى ولاجل ان على بمعنى الشرط قال ابو حنيفة اذا قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف وطلقها واحدة لا يجب الالف لان كلمة على تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال وقال ابو يوسف رح ومحمد رح يجب ثلث الالف كما لو قالت طلقني ثلثا بالالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرءة والمال يجب عليها عوضا عن الطلاق فيحمل على معنى الباء وقال ابو حنيفة لا يثبت بين الطلاق وبين المال مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لان الطلاق يجب اولا ثم يجب المال لا ان المال يجب اولا ثم يقع الطلاق وهذا معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة لان العوض يجب مقابلا للمعوض معا بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة ويحمل على الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلم يلزم المال وفيه اشتباه وهو ان كلمة على دخلت على المال لا على الطلاق فيكون المال شرطا لوقوع الثلث لا ان يكون الثلث شرطا للزوم المال قلت لما كان الكلام مفيدا احمل دخولها على المال كدخولها على الطلاق **فصل كلمة في للظرف** بمعنى ما دخلت عليه كلمة في ظرف ووعاء لما قبلها كقولك زيد في الدار والدراهم في الكيس والخروج في يوم كذا واما قولهم زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك فعلى معنى ان العلم محل نظره وتامله وعلى معنى انه لما جعل الحاجة ظرفا لنفسه جعل كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه باعتبار هذا الاصل اى ان كلمة في للظرف

قال اصحابنا اذا قال غصبت ثوبا فى منديل او تمرا فى قوصرة لزماه جميعا
اى الثوب مع المنديل والتمر مع القوصرة لان معناه غصبت مظروفا فى
ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصب كليهما القوصرة وعاء التمر ثم هذه الكلمة
تستعمل فى الزمان والمكان والفعل اما اذا استعمل فى الزمان بان يقول
انت طالق فى غد فقال ابو يوسف رح ومحمد رح يستوى فى ذلك حذفها واظهارها
يعنى لو قال انت طالق فى غد كان بمنزلة قوله انت طالق غدا يقع الطلاق فى كلا
طلوع الفجر فى الصورتين جميعا وذهب ابو حنيفة رح الى انها اذا حذفت يقع
الطلاق كما طلع الفجر فاذا اظهرت كان المراد وقوع الطلاق فى جزء من الغد
على سبيل الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء لعدم المزاحم
له ولو نوى آخر النهار صحت نيته ومثال ذلك فى قول الرجل ان صمت الشهر
فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر ولو قال ان صمت فى الشهر فانت كذا
يقع ذلك على الامساك ساعة فى الشهر وانما استوى عندهما لان
قوله غدا حذف عنه حرف الجر اختصارا فكان كالتصريح به فى الحكم
والفرق لابى حنيفة رح ان كلمة فى اذا حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقتضى استيعاب الغد ان امكن لانه حينئذ يشابه المفعول به من حيث انه
صار معمولا للفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق مضافا الى جميع
الغد فيكون جميع الغد موقعا للطلاق وهو يقتضى استيعاب
الغد فلا بد ان يقع فى اول الغد ليستوعب الطلاق جميع الغد فاذا
نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه مائلا الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق فى قضاء للتهمة ويصدق فى ديانة لانه محتمل كلامه اذا
اظهرت كلمة فى يتمحض ما دخلت عليه فى للظرفية وظرف الطلاق

انما يكون جزء من العدد وذلك لا يقتضي الاستيعاب وكان المراد وقوع الطلاق
في جزء مبهم من الغد فاذا نوى فقد عين احد محتملات كلامه من غير تغيير
لموجبه ولو لم ينو يقع باول الجزء لانه داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء
موجود ولا مزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلا يزاحم قوله واما في المكان
فمثل قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق
في جميع الاماكن اي الطلاق اذا اضيف الى المكان يقع الطلاق في الحال
لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذا الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان
وصفا للشيء لا بد ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا
للطلاق بحال لانها اذا وقع في مكان وقع في الاماكن كلها لوجودها في
الحال بخلاف الزمان فانه اذا وقع الطلاق في زمان لا يقع في الازمنة كلها
لعدم وجودها كلها في الحال وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف
على فعل واضافه الى زمان او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط
كون الفاعل في ذلك الزمان او المكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط
كون المحل في ذلك الزمان والمكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره في المحل
قال محمد في الجامع اذا قال ان شتمتك في المسجد فكذا فشتمه وهو في
المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد و
والمشتوم في المسجد لا يحنث ولو قال ان ضربتك او شججتك في المسجد
فكذا اشترط كون المضروب في المسجد ولا يشترط كون الضارب فيه ولو
قال ان قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس
يحنث لان الافعال انما يعرف باثارها اي بظهور اثارها في محلها حتى
تختلف اساميها باختلاف اثارها فان من ارسل خشبة من الاعلى

على غيره فان اثره في الايلام يسمى ضربا وان اثره في الجرح يسمى جرحا وان
اثره في ازهاق الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف اثارها علمنا ان
اسم الفعل باعتبار ما ثبت بالمفعول به فيراعى المكان في حقه وبهذا خرج
الجواب عما قيل ان هذه الافعال تتم بالفاعل والمفعول فيجب ان يراعى المكان
في حقهما لان اسم الفعل لم يثبت الا [illegible] بالمفعول لما ذكرنا ولو جرحه
يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث لان القتل انما يصير قتلا بزهوق
الروح الا ترى انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وبعد زهوق الروح يسمى قتلا
فيراعى زمان زهوق الروح ولم يوجد زهوق الروح في يوم الخميس فلم يوجد
شرط الحنث وهو القتل فيه فان قيل لو كان ضربه يوم الاربعاء ثم حلف
يوم الخميس فقال ان قتلته يوم الجمعة فعبدي حر فمات المضروب يوم الجمعة
لا يحنث وان وجد زهوق الروح في الجمعة قلنا الايمان انما شرعت للامتناع
عن الفعل في المستقبل او للحمل وباسم الحالف الامتناع عن [illegible] القتل المحلوف
عليه قبل عقد اليمين فلا يكون الفعل السابق على الحلف داخلا في اليمين ولو كلمة
في الفعل تفيد معنى الشرط قال محمد اذا قال انت طالق في دخولك
الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في
حيضتك اذا كانت هي في الحيض يقع الطلاق في الحال والا يتعلق الطلاق بالحيض
وفي الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى تطلع الشمس ولو قال في مضي
يوم ان كان ذلك في الليل يقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود
الشرط وان كان ذلك في اليوم لم تطلق حتى يجيء من الغد تلك الساعة

قوله تفيد معنى الشرط لان [illegible]

للمظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشيء فاذا تعذرت الحقيقة وهي
الظرفية يحمل على الشرط مجازا لما ان بين الظرف والمظروف مقارنة كما بين
الشرط والمشروط وكذا الصحيح في مثل الردة يقال حاضت المرأة وكذا الحيض فعل
وذا انما يوجد بدلالة الشرط [illegible] التعليق واما في مضي اليوم فانما يجعل بمعنى
اليوم ومضي اليوم [illegible] اليوم ومضي اجزاء الساعات انما يكون بمعنى
غروب الشمس اذا كان ذلك اي هذا الكلام في الليل عند مجيء تلك الساعة
التي وجد الكلام فيها اذا ذكرت اليوم في الزيادات ولو قال انت طالق في
مشيئة الله او في ارادته كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق لانه لو قال
انت طالق ان شاء الله تعالى كان في ذلك ابطال الايجاب اي ابطال قوله انت طالق
فكذا ما كان بمعناه فان قلت قوله انت طالق في علم الله يقع به الطلاق في الحال
مع ان العلم مثل الارادة في كونهما لا يصلحان ظرفا لانهما فعلان قيل ان العلم يستعمل
بمعنى المعلوم [illegible] معلومات يقال علم ابي حنيفة
اي معلومه واذا كان بمعنى المعلوم لم يستقم ان يجعل بمعنى الشرط لان
الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان
كذلك كان واقعا في الحال اذ يجعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما
يكون الطلاق في معلومه اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لما ثبت
عدمه في معلومه بخلاف المشيئة لان مشيئة الله تعالى ليست بمتحققة
حتما وتحقيقه ان الله تعالى يوصف بالمشيئة وبضدها ولا يوصف بضد
العلم فكان العلم [illegible] والمشيئة لا [illegible] ان تكون
موجودة حتما [illegible] في هذا الفرق اشكال
وهو ان حقيقة العلم هو الفصل واستعماله في المعلوم

المعلوم في بعض المواضع لا ينتهض دليلا على نزلة الحقيقة في غيرها وقولهم انما
يكون الطلاق في معلوم الله تعالى اذا كان موجودا قيل عليه لا نسلم ان وقوع
الطلاق في معلوم الله تعالى لعدم وجوده على انه انما يكون مراد الله تعالى
اذا كان موجودا واورد عليه ايضا انه اذا قال انت طالق في قدرة الله
تعالى لم يقع وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور اذ يقول من استعظم
شيئا هذا قدرة الله تعالى اجيب عنه بان المراد اثر قدرة الله تعالى لانه
قد يقوم المضاف اليه مقام المضاف ومثله يتحقق في القدرة اذ القدرة من
المؤثرات بخلاف العلم وفيه اشكال لان كونه مقدورا لله او اثر قدرته
لا ينافي القدرة **فصل** حرف الباء للالصاق في وضع اللغة ولهذا
تصحب الاثمان نحو مررت بزيد اي التصق مروري بزيد وانما تعرض لوضع
اللغة لاثبات اصل معنى الباء وذلك لشدة نزاع الخصوم في هذه الكلمة
ولهذا اختلف المذاهب في مسئلة المسح ثم ايد انها للالصاق باستعمالها
الشائع الكثير وهو دخولها في الاثمان فانها لا يحتمل فيها غير الالصاق
وزاد لهذا المعنى بيانا وتوضيحا بقوله وتحقيق هذا ان المبيع اصل في البيع
والثمن شرط فيه اي تحقيق ان الباء للالصاق ان المبيع اصل في المبيع
والثمن شرط تابع له ولهذا المعنى قلنا هلاك المبيع بلا قبض يوجب
ارتفاع البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع لا يوجب زوال المتبوع
فان قلت زوال الشرط ايضا يوجب زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب
زوال الصلوة بقاء وابتداء فينبغي ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت
هذا السوال لا مناسبة له في هذا المقام فتامل فيما اشيرا اليه واذا ثبت
هذا اي ان المبيع اصل والثمن شرط تابع فنقول الاصل ان يكون التبع

ملصقا بالاصل لا ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء
في البدل في باب البيع دل ذلك على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون
مبيعا فيكون ثمنا وللقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به اصلا
كان الثمن اصلا لان الباء تدخل على الثمن وهو الملصق به الا ترى ان
قولك مررت بزيد معناه التصق مروري بزيد وذكر في غيره من كتب الاصول
ان ما دخل عليه الباء وهو الملصق به وطرف الآخر وهو الملصق كما في قولك
كتبت بالقلم معناه الصقت الكتابة بالقلم والجواب عنه انه لما كان
المقصود ايصال الفعل الى الاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك
كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف
ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق
اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشئ ولهذا صحبت الباء في الاثمان
لان الثمن ليس بمقصود في البيع كالآلة للشئ قوله وعلى هذا قلنا اذا قال
بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعا والكر
ثمنا فيجوز الاستبدال قبل القبض فلو قال بعت منك كرا من الحنطة و
ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما ولا
يصح الا مؤجلا قال علماؤنا اذا قال لعبده ان اخبرتني بقدوم فلان فانت
حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم فلو اخبر كاذبا
لا يعتق ولو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر
فلو اخبر عتق اي على ان ما دخل عليه الباء يكون ثمنا قلنا فيما كان
البدلان في البيع غير نقدين فكلاهما يصلح مبيعا وثمنا كل طرف دخل الباء
عليه فهو ثمن والطرف الآخر هو المبيع فاذا دخل الباء في الكر في قوله

بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة يكون الكر ثمنا ويجوز الاستبدال بالكر قبل
القبض لانه ثمن والاستبدال بالاثمان قبل القبض يجوز يعني ان اشترى
البائع بالثمن الذي في يد المشتري شيئا آخر منه يجوز هذا البيع اي البيع الثاني
كالاول فاذا ادخل الباء على العبد بان قال بعت منك كرا من الحنطة بهذا العبد
يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر غير متعين فيكون
دينا ثابتا في الذمة والمبيع اذا كان دينا لا يكون البيع الا سلما ولهذا يعتبر
فيه سائر شرائط المسلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة
الاستبدال بالكر قبل القبض قوله فدلت على الخبر الصادق قال لان حرف الباء
للالصاق فيقتضي خبرا ملصقا بالقدوم والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور
قبل وجوده بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فان معناه محله الاخبار
بالقدوم وهو التكلم بانه قدم على الاطلاق صادقا كان او كاذبا وليس
فيه حرف الباء يقتضي الصاق الخبر بالقدوم فان قلت يشكل هذا الفرق
بقول الرجل لامراته ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة
احببتك حيث تطلق خلافا لمحمد رح مع ان المحبة لم تلتصق بقلبها قلت
ان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم
يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به واورد عليه
ايضا قوله ان علمتني بقدوم فلان فكذا او قوله ان علمتني انه قدم انه يختص
بالصدق في الصورتين مع ان الباء للالصاق فاين فرق واجيب بان الاعلام ما
يفيد العلم والباطل لا يسمى علما فلم يكن الاخبار بالباطل علما فان قلت
الاخبار الاعلام قال الله تعالى وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اي علما
الا ترى ان الخبير من اسماء الله تعالى بمعنى العالم بالاسرار الخفية

قلت الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد يستعمل في العرف فيما لا يصلح دليلا
على المعرفة فصار يطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر كذب
وزور ولا يقال ذلك في العلم فافترقا كذا قالوا ولو قال لامرأته ان خرجت
من الدار الا باذني فانت طالق يحتاج الى الاذن في كل مرة اذ المستثنى خروج
ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن طلقت ولو قال
ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فاذن لك على الاذن مرة حتى لو خرجت
مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق وفي الزيادات اذا قال انت طالق بمشية
الله تعالى او بارادة الله او بحكم الله لم تطلق والفرق ان حرف الباء يقتضي ان
يكون المستثنى الخروج الملصق بالاذن وكل خروج غير ملصق بالاذن يكون
داخلا تحت قوله ان خرجت فهو عام لانه يتناول المصدر لغة وهو نكرة في
موضع النفي فيعم كل خروج الا خروجا ملصقا بالاذن بخلاف قوله الا ان آذن
لك لانه غير مقرون بحرف الالصاق فلا يقتضي متعلقا به سوى الخروج
المفهوم من قوله الا باذني فكان قوله الا ان آذن لك مستثنى بنفسه منقطعا
عن الاول لانه خلاف جنس الاول وكلمة الا في المنقطع غير جارية على ظاهرها
فكانت بمعنى حتى او لكن كما تقرر في المستثنى المنقطع ومثل له في قوله تعالى الا ان
تقطع قلوبهم والا ان تقطع قلوبهم فان قلت انه ينتقض بقوله تعالى لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن شرط في كل مرة قلنا حقيقة
هذا الكلام وهو ما ذكرت الا ان حقيقته تركت في النص بدلالة قوله تعالى
ان ذلكم كان يؤذي النبي وذلك بتقدير عدم ان يؤذن وقوله
بمشية الله تعالى ذلك لان الصاق الطلاق بمشية الله تعالى لا يتحقق
بدون وجود المشية فصار كانه قال ان شاء الله [illegible]

فصل في وجوه البيان البيان على سبعة انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان تبديل اي فصل في البيان اعلم ان ما ذكر في اول الكتاب الى ههنا من بحث الخاص والعام الى آخر الاقسام ومن بحث الامر والنهي ومن بحث حروف المعاني كله من مباحث كتاب الله تعالى ووجوه البيان ايضا من مباحثه والبيان لغة الاظهار وقد يستعمل في الظهور وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم كونه على سبعة انواع بالاستقراء على التقريب والا فالتقسيم لا يأبى الزيادة قوله بيان تقرير اي بيان هو تقرير وكذا بيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على تاويل اضافة العام الى الخاص واما بيان الضرورة وبيان حال وبيان عطف فاما بمعنى اللام واما بمعنى من لان بيان المجمل حاصل من هذه الاشياء قوله **اما**

الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يحتمل غيره فتبين المراد بما هو الظاهر فتقرر حكم الظاهر ببيانه اي بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص وتوضيحه ان كل حقيقة واقعة على معناه الحقيقي وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منهما يحتمل مع ذلك ان يراد به المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون المراد منهما هو المعنى الحقيقي والعموم الشامل ويتوهم مع ذلك ان يراد به المجاز والخصوص فاذا اكد الحقيقي بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع احتمال الخصوص كان بيانا هو تقرير ان المراد هو الظاهر اي الحقيقي في الحقيقة والشمول في العام مثال الاول قوله تعالى وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ فان طيران الحقيقي يكون بالجناح ولكن يحتمل ان يراد به الطيران حكما

قوله وقرآنه وحفظ قراءة جبرئيل عليك فاذا قرأنه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قرآنه ونظم

كما يقال المرء يطير بهمته فلما قيد هذا الاحتمال اكده بقوله يطير بجناحيه

ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فالملئكة جمع عام

واحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فيقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم اجمعون

قوله ومثاله اذا قال لفلان علي قفيز حنطة بقفيز البلد والف من نقد البلد فانه

يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولا على نقد البلد ونقده مع احتمال ارادة

الغير فاذا بين ذلك فقد قرر حكم الظاهر ببيانه وكذا لو قال لفلان عندي الف وديعة

فان كلمة عندي كانت باطلاقها للتفسير الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا

قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه اى في الاحكام الشرعية لان مطلق

القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز البلد ونقد البلد لان المطلق

ينصرف الى المتعارف والمتعارف قفيز البلد ونقد البلد فهذا حقيقة

اللفظ العرفية لكن مع ذلك يحتمل ارادة الغير بان يراد قفيز بلد آخر ونقده

فاذا بين ذلك بقوله قفيز البلد ونقد البلد كان بيان تقرير الكلام

على ظاهر مراده وكذا المثال الثاني لان كلمة عندي للحضرة تفيد

الحفظ والامانة فبقوله وديعة قرر ذلك قوله واما بيان التفسير

فهو ما اذا كان اللفظ غير مكشوف المراد بان كان مجملا او مشتركا فكشف

بيانه المتكلم مثاله اذا قال لفلان علي شيء ثم فسر الشيء بثوب او قال علي عشرة و

نيف ثم فسر النيف او قال دراهم وفسرها بعشرة مثلا وحكم هذين

النوعين من البيان ان يصح موصولا ومفصولا اي بيان التقرير وبيان

التفسير ان يصح موصولا ومفصولا بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم

للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك ينصرف

الى الكل فيجوز بيان الكل منفصلا وقال بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل

مقصودًا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف ما ليس فى وسعه وهو مردود قلنا انما يلزم العمل بعد البيان فاما قبل البيان فيجب اعتقاد حقية المراد وعلى هذا مسائل اصحابنا اذا اقر لفلان على شئ ثم بينه متصلا او منفصلا قبل قوله وكذا لو قال لامرأته انت بائن يجوز له ان يبين متصلا او منفصلا

واما بيان التغيير

فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه ونظيره التعليق بالشرط والاستثناء فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه وذلك ان يصرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجبه الحقيقى الى بعض محتملات البعيدة كالمجاز فى الحقيقة والخصوص فى العام وانما يسمى ببيان التغيير لانه من حيث انه يبين المراد ويحتمله اللفظ كان بيانا ومن حيث انه يصرف اللفظ عن موجبه الظاهر كان تغييرا لموجبه ونظيره اى نظير بيان التغيير التعليق بالشرط مثل قوله انت حر ان دخلت الدار فان قوله انت حر مقتضاه نزول العتق فى الحال لان الايجاب علة لثبوت موجبه والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فاذا ذكر الشرط لا يعتق فى الحال وتاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان تغييرا لموجبه بطريق البيان وكذا الاستثناء فان قوله لفلان على الف موجبه وجوب الالف بتمامه وبقوله الا مائة تغير معناه من التمام الى البعض وقد اختلف الفقهاء فى المعلق بالشرط فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله وقال الشافعى المعلق سبب فى الحال الا ان عدم الشرط مانع من الحكم وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر يكون التعليق باطلا عنده لان حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والعتاق والطلاق ههنا لم

لم ينعقد علة لعدم اضافته الى المحل فان المحل شرط حال صيرورة الطلاق

سببا بالاجماع ولم يوجد فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا كان

التعليق صحيحا حتى لو تزوجها يقع الطلاق لان كلامه انما ينعقد علة عند

وجود الشرط والملك ثابت عند الشرط فيصح التعليق اى في التعليق والاستثناء

اما في التعليق فقد قالوا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط كالطلاق

في قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوم قبل دخول الدار وهذا

بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان

قبل وجود التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط كما هو مذهبنا

او ان عدمه ثابت بالتعليق مضافا الى عدم الشرط كما هو مذهب

الشافعي وهذا الاختلاف بناء على اختلاف آخر وهو ان المعلق بالشرط

اى الايجاب وهو قوله انت طالق عنده سبب في الحال اى موجب لوقوع الطلاق

لانه لولا الشرط لوقع الطلاق لكن التعليق منع وجود الحكم وتاخيره الى زمان وجود

الشرط فكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد

سببا موجبا للحكم لان التعليق يمنع عن انعقاد الايجاب سببا فكان قوله

انت طالق غير موجود قبل وجود الشرط وانما يصير سببا عند وجود الشرط

فكان عدم الحكم بناء على عدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على

عدم الشرط لانه لما كان الشرط داخلا في الايجاب كان اثره في منع العلة من الانعقاد

فمن غير تعرض الحكم وهذا لان انعقاده باعتبار صدوره من اهله في محله

فاذا لم يصل الى محله لا يصير سببا كما اذا اضيف الى غير محله بان كان

بهيمة او ميتا والشافعي رح اعتبر دخوله في الحكم دون السبب فبقي السبب موجبا للحكم

الا ان التعليق بالشرط مانع لثبوت حكمه فكان عدمه مؤثرا في اعدامه

ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع في صورة عدم الملك ان
يكون مضافا الى الملك او سبب الملك حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق ثم تزوجها فوجد الشرط لا يقع الطلاق هذه المسئلة فريعة هذا
الاصل المختلف وهو ان المعلق لما كان سببا في الحال عنده لابد لانعقاده من المحل
فاذا علق الطلاق في حق الاجنبية بالشرط او العتق في عبد الغير كان التعليق
باطلا سواء علق بشرط الملك او بغيره لانتفاء المحل وعندنا لما لم يكن المعلق
سببا قبل وجود الشرط لم يكن المحل شرط الصحة التعليق لكنه لما كان بعرضية
ان يصير سببا عند وجود الشرط شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان
يقول لعبد غيره ان ملكتك فانت حر او بسبب الملك كالهبة والتزويج
بان قال لامة الغير ان اشتريتك فانت حرة او لاجنبية ان نكحتك فانت
طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند صيرورته سببا فيصح
كونه سببا وكذلك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة عنده لان الكتاب
علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط عدما وعدم
الشرط مانع من الحكم فلا يجوز وكذلك قال لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت
حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل بقوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فعند عدم الحمل كان الشرط عدما
وعدم الشرط مانع من الحكم عنده وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا
من الحكم جاز ان يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق
بالعمومات اي مثل ما يتفرع المسئلة السابقة على الاصل المختلف
يتفرع عليه مسئلة طول الحرة اي القدرة على نكاح الحرة يمنع
جواز نكاح الامة حيث قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات

المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اى من لم
يقدر منكم على نكاح الحرائر فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعى رح لا نفقة
للمبتوتة اى المطلقة طلاقا بائنا والبت هو القطع وعندنا لما لم يكن عدم الشرط
مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الاصلى فلم يكن هذا النظم نص
التعليق نافيا لجواز نكاح الامة بدون الشرط غايته انه لا يثبت هذا الحكم
بهذا النص فجاز ان يثبت بدليل آخر من النص او غيره فيجوز نكاح الامة ويجب
الانفاق بالعمومات فى المسئلتين اما فى نكاح الامة فقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واما فى الانفاق
فقوله تعا وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعا وانفقوا
عليهن قيل عليه كيف يطلق العمل بالعمومات وحمل المطلق على المقيد بالشرط
واجب قلت لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فانه راجع الى الاصطلاح ثم
يرد على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ليس سببا فى الحال وانما يصير
سببا عند وجود الشرط اعتراضات الاول ان البيع بشرط الخيار سبب فى
الحال ولهذا يثبت الملك فى المبيع اذا زال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط
دخل على ايجاب البيع والثانى ان الايجاب المعلق لو كان كالمنشاء عند وجود الشرط
لشرط الاهلية زمان وجود الشرط ولم يشترط بدليل ان العاقل اذا علق
طلاق زوجته او عتق عبده بدخول الدار ثم وجد الشرط وهو مجنون انه يقع
الطلاق والعتاق مع عدم الاهلية والثالث اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار
حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق
العبد والجواب عن الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتعليق

التعليقات بالشرط في معنى القمار وانه حرام الا انه جوز شرط الخيار بخلاف
القياس ضرورة دفع الغبن خصوصا في حق من لا بصارة له في المعاملات
كتجويز اكل الميتة حال المخمصة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة
تندفع بدخول الشرط على الحكم دون السبب فكان السبب منعقدا في الحال
يتأخر حكمه وبه يحصل المقصود وهو النظر في المبيع الى مدة الخيار ولو كان
داخلا على السبب لتعلق الحكم والسبب معا وهو وراء قدر الضرورة فلا يصار
اليه بلا ضرورة وعن الثاني انه انما شرطت الاهلية للايجاب ليصير الايجاب
كلاما لانه لا كلام بدون القصد والاختيار والجنون يخل به لان كلام
المجنون بمنزلة اصوات الطيور والحيوانات وهذا الايجاب حين صدر كان
كلاما لوجود الاهلية الا انه توقف كونه سببا على وجود الشرط ولا يتوقف
على وجود الشرط والضمان في الاعتاق انما يثبت هنا شرعا من غير قصد عنده
والاهلية انما يشترط للاعتاق القصدي لا الشرعي الا يرى ان الصبي
والمجنون اذا ملك قريبه يعتق عليه لكونه ثابتا من غير قصد منه وعن
الثالث بانه عرف بدلالة الحال ان غرض الحالف من قوله ان طلقت
فكذا امنع نفسه عن التطليق وذلك فيما يقدر على الامتناع ونزول المعلق
سابقا مما لا يقدر على الامتناع عنه فلا يكون هذا داخلا تحت اليمين كما لو جرح
رجلا ثم قال ان قتلتك فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وان
صار الجرح قتلا بعد اليمين ومن توابع هذا النوع ترتب الحكم على اسم موصوف
بصفة فانه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عندنا اي من توابع
التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف وانما كان من توابعه
لان الوصف في معنى الشرط لتعلق الحكم به كما بالشرط بيانه انه اذا قال

انت طالق راكبة فانه بمنزلة قوله انت طالق ان ركبت فاذا كان بمعنى
الشرط كان الاختلاف فى التعليق اختلافا فى الوصف وعلى هذا قال
لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مؤمنة بقوله تع
من فتياتكم المؤمنات فيتقيد بالمؤمنة فيمتنع الحكم عند عدم الوصف فلا
يجوز نكاح الامة الكتابية ولنا ايضا قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم وهذه الصفا تفق كذا نقل عن ائمة التفسير ولان الامة الكتابية
يجوز وطيها بملك اليمين فيجوز بملك النكاح اى على ان الوصف كالشرط
قال الشافعى رح ان عدم الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان فى
الاماء يوجب انتفاء جواز النكاح بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وعندنا
عدم الايمان لا يوجب بطلان نكاحهن كان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط
فقلنا يثبت بهذا النص جواز نكاح الامة المؤمنة واما نكاح الفتيات
الكافرات فلا نتعرض له بالنفى والاثبات فيثبت جواز نكاحها
بالعمومات الواردة فى جواز نكاح النساء ويرد على هذا الاصل اعتراضان
بمسئلتين الاول انه قال اصحابنا فى امة جاءت بثلثة اولاد فى
بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت
فجعل تخصيصه بوصف الاكبر نفى نسب من بعده ولو لم يخصص
بصفة الاكبر لثبت نسبهما لانهما ولدا ام ولده والثانى انه
اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا فى ارض كذا فقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يقبل هذه الشهادة ويجعل النفى
فى مكان كذا اثباتا فى غيره والجواب عن الاول ان التزام النسب فى دعوته

صدق ظهور ليلة فرض شرعا والتخصيص بوصف الاكبر يكون اعراضا
عن الآخرين فلو كان نسبهما ثابتا لما سكت عنهما فكان نفي نسبهما ثابتا
بسكوته في موضع الحاجة الى البيان لا بالتخصيص بوصف الاكبر الا ترى
انه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي لم يثبت نسب
الاخيرين ايضا مع ان التخصيص بالتعيين او باسمه العلم لا يوجب النفي
عن غير المشار اليه والمسمى باتفاق من العلماء وعن الثاني فلان الشهود
زادوا ما لا حاجة اليه وهو ذكر الحانوت فاورث شبهة كتهمة
وبالشبهات ترد الشهادة قوله ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب
اصحابنا الى ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء كانه
لم يتكلم الا بالباقي وعند الشافعي رح صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان
استثناء البعض يمنعه عن العمل بالبعض بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق
فان المعلق سبب في الحال الا ان الشرط يمنعه عن العمل به وثبوت الحكم و
يظهر الاختلاف في التخريج كما في قوله لفلان علي الف الا مائة فانه صار عندنا
تقديره لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده
تقديره لفلان علي الف الا مائة فانها ليست علي فالصدر يوجب الالف
بتمامه وقوله الا مائة يعارض في المائة قوله ومثال هذا في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعي صدر الكلام
ينعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق اي في القليل و
الكثير وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي
تحت حكم الصدر والنتيجة هذا اي نتيجة المذكور وهو ان الصدر الكلام انعقد
علة الحرمة على الاطلاق وخرج عنه صورة المساواة حرمة بيع حفنة

حفنة من الطعام بحفنتين منه وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص
لان المراد بالنهي يتقيد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل
فيه كيلا يؤدي الى نهي العاجز فيما لا يدخل تحت المعيار المسوي كان خارجا
من قضية الحديث فان معناه لا تبيعوا الطعام بكل حال الا في حالة
المساواة فاذا التساوي البدلان فبيعوا فاذا اخرج صورة المساواة بقي
الباقي اي غير صورة المساواة قليلا كان او كثيرا تحت الصدر اي تحت
حكم النهي ويتفرع على هذا حرمة بيع الحفنة بالحفنتين لعدم المساواة
وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص وهذا لان النهي ترك المساواة
في بيع الكثير بالكثير لا في بيع المطلق لان النهي انما يتحقق فيما يقدر العبد على
اتيانه كيلا يؤدي الى نهي العاجز وهو قبيح فيكون المراد من البيع المنهي
يتقيد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه وهو بيع الكثير
لان المسوي هو الكيل بالاجماع فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه
من اثبات التساوي وتركه فلا يكون داخلا تحت النهي ولقائل ان يقول ان
التساوي في القليل يمكن باناء صغير وايضا يمكن التسوية بالحفنة واما
التفاوت القليل فلا يعتبر به شرعا اما لانه ليس في وسع الاحتراز عنه
واما لانه هدر في الكثير ايضا الا يرى ان الكيل لا يسوي في عدد الحبات
ولا في الوزن فلا بد من حصول التفاوت وان كان يسيرا ومن صور بيان
التغيير ما اذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي يفيد الوجوب
وهو بقوله وديعة غيره الى الحفظ وقد حققنا ان بيان التغيير
صرف الكلام عن موجبه الظاهر كالحقيقة الى بعض محتملاته كالمجاز
فاذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي الف حقيقته الاقرار

بالدين لان كلمة على يفيد الوجوب اعني وجوب الالف وهو في الدين الا انه
يحتمل الوديعة مجازا بطريق حذف المضاف اي على حفظ الف درهم او
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال الميزاب
لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة بيان تغيير ومن قوله
اعطيتني او اسلفتني الفا فلم اقبضها من جملة بيان التغيير فان الاعطاء
لا يتم الا بالقبض وكان حقيقة للتسليم والسلف اخذ عاجل باجل
فكان الاقرار بهما اقرارا بالقبض حقيقة الا انه يحتمل ان يراد بهما مجرد
العقد مجازا وكان قوله لم اقبضها بيان تغيير وكذلك اي ومن جملة
بيان التغيير لو قال لفلان علي الف زيف فان قوله علي الف يوجب الجياد في
الظاهر لان التعامل مما يقع في الجياد لا في الزيوف الا نادرا وكان ارادة
الزيوف كالمجاز من الحقيقة وحكم بيان التغيير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا
ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء في انها من جملة بيان التغيير فيصح
بشرط الوصل او من جملة بيان التبديل فلا يصح وسياتي طرف منها في بيان
التبديل وعلى هذا اجمع الفقهاء انه بمنزلة الرجوع عن الاول واما ما روي
عن ابن عباس انه يجوز استثناء المنفصل فلو صحت هذه الرواية عنه فالمراد
عنه انه اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهر فانه يدين فيما بينه وبين
الله تعالى **واما بيان** الضرورة فمثاله في قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك
بيانا لنصيب الاب واما بيان الضرورة فبيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة بين الابوين في كل الميراث
ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيان الثلثين بهذا

التخصيص على هذا قلنا لو بين نصيب المضارب بان قال على ان ذلك نصف

الربح ولم يبين نصيب رب المال صحت الشركة في الربح بينهما والشركة شرط لصحة

العقد ولو لم يجعل ذلك بيانا لنصيب رب المال لما ثبت الشركة بينهما ولم يصح العقد

فصار كانه قال لك نصف الربح ولي نصفه وكذا لو بين نصيب رب المال وسكت عن

نصيب المضارب وعلى هذا حكم المزارعة يعني ان لم يبين نصيب صاحب البذر وبين

نصيب العامل بان قال له على ان لك ثلث الخارج جاز العقد لان السكوت عن نصيب

الآخر بيان وكذلك لو اوصى لفلان وفلان بالف ثم بين نصيب احدهما كان ذلك

بيانا لنصيب الآخر ولو طلق احدى امرأتيه ثم وطئ احدهما كان ذلك بيانا للطلاق في

في الاخرى اي ثم قال لفلان منها اربعمائة كان ذلك بيانا ان ستمائة للآخر بخلاف

الوطي في العتق المبهم بان اعتق احدى امتيه ثم وطئ احدهما فانه ليس ببيان لعتق

في الاخرى عند ابي حنيفة رح لان حل الوطي في الاماء يثبت بطريقين احدهما طريق

المملوكية وثانيهما طريق انها تكون بعد الاعتاق فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل

الوطي **واما بيان الحال** وهو السكوت الذي يقع بيانا بدلالة حال المتكلم فمثاله

فيما اذا رأى صاحب الشرع امرا من قول وفعل معاينة فلم ينه عن ذلك كان سكوته

بمنزلة البيان انه مشروع مثل ما رأى من بياعات ومعاملات وكان الناس يتعاملونها فيما بينهم

وما كل ومشارب كانوا يباشرونها فاقرهم عليها ولم ينكر عليهم فدل سكوته على انها مباح

في الشرع اذ لا يجوز من النبي عم ان اقر الناس على منكر محظور وذكر في بعض نسخ اصول

الفقه ان النبي عم اذا علم بقول او فعل صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع

كونه قادرا على الانكار فلم يخلو اما ان يكون مما سبق من النبي عم النهي عنهما ومن المباشر

الاصرار عليهما واعتقاد اباحتهما ولا يكون ذلك فالاول كالسكوت عن مرتبة كافر

يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل ذلك على جواز ذلك الفعل والثاني فهذا اختلف فيه

فقال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز وان سبقه تحريم فتقريره يدل
على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ قوله والشفيع اذا علم
ببيع الدار المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك اى سكوته بمنزلة
البيان بانه راض بذلك اى بالبيع من غيره وترك الدار لان الطلب شرط لثبوت حق
الشفعة فاذا لم يطلب مع القدرة دل على انه راض بتركها والبكر البالغة اذا علمت بتزويج
الولى اياها وسكتت عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضاء لان لها عند تزويج الولى
كلامين نعم ولا والحياء يحول بينها وبين نعم باختيارها الازواج ولا يحول بينها وبين
لا فكان سكوتها دليلا على الرضاء والمولى اذا راى عبده يبيع ويشترى فى السوق
فسكت عن المنع كان ذلك اى سكوته بمنزلة الاذن الصريح لضرورة دفع الغرر
عن الناس وذلك لانهم لما راوا ان المولى لم يمنعه علموا انه راض بتصرفه فيعاملونه
ببيع وشراء فلو لم يكن ذلك اذنا لكان سكوته غرورا فى حقهم والغرر مدفوع
شرعا فيصير ماذونا فى التجارات والمدعى عليه اذا نكل اى امتنع عن اليمين فى
مجلس القضاء اذا استحلفه القاضى يكون ذلك الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم
المال بطريق الاقرار عندهما وعند ابى حنيفة بطريق البذل لانه لما سكت
عن دفع دعوى المال فى اليمين مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضا بلزوم
المال وهذا بالاتفاق لكنه اختلف فى انه بطريق الاقرار او بطريق البذل اى بذل
المدعى به افتداء عن اليمين فالاول قول ابى يوسف ومحمد رح والثانى قول ابى حنيفة
ولهذا المعنى لا يجرى عنده الاستحلاف فى الاشياء الستة وعندهما يجرى لان البذل
لا يجرى فى هذه الاشياء حتى لو قالت امرءة لرجل فى دعوى النكاح عليها لا نكاح
بينى وبينك ولكن بذلت لك نفسى لا يعمل بذلها واما الاقرار فيعمل فى هذه
الاشياء فالحاصل ان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان وبهذا

الطريق قلنا الاجماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين وذلك اذا وقعت حادثة فتكلم فيها بعض العلماء من الصحابة وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم الخبر وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التامل يكون ذلك اجماعا على شرعيته وهذا لانه لو لم يكن حقا عندهم لما حل السكوت عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن باهل الدين واولوا العلم خصوصا من الصحابة ان يسكتوا عن الحق **واما بيان العطف** فمثل ان يعطف مكيلا او موزونا على جملة يكون ذلك بيانا للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان ان الكل من ذلك الجنس وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او ثلثة اعبد فانه بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما بخلاف قوله مائة وثوب او مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا للمائة واختص ذلك في عطف الواحد بما يصلح دينا في الذمة كالمكيل والموزون وقال ابو يوسف يكون بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الاصل واعلم ان ههنا ثلث مسائل احدها ان يعطف المعدود المفرد على العدد ويكون المعدود من المقدرات كما مر وثانيها ان يذكر العدد في المعطوف ايضا سواء كان من المقدرات او غيرها كما في قوله مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وثالثها ان يعطف غير المعدود من غير المقدرات كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة فالاول يكون المعطوف بيانا للاول وكذا الثاني بخلاف الثالث وهذا لان الناس اعتادوا حذف المفسر في المعطوف عليه في العدد بدلالة التفسير في المعطوف فيما اذا كان المعطوف من قبيل المفسر

المحذوف وهو الدرهم والقفيز مثلا فيصار العطف فى كلامهم بيانا لما فى المعطوف عليه ولكن هذا مقيد فيما اذا كان المفسر من قبيل المكيلات و الموزونات وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب اى مثل تلك الصورة اخرى وهى ان يذكر العدد فى المعطوف يضا مع حذف المفسر وهذا غير مقيد بالمكيلات والموزونات كما مر فى قوله مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وانما جعل هذا بيانا لانه بمنزلة احد وعشرين درهما يعنى ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة عدد واحد كالعقود مع كسورها فانها اعداد وكل منها جملة واحدة كاحد عشر وخمسة عشر غير انها ركبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلك فى عشر وما فوقها لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما فى الحاجة الى التفسير بخلاف قوله مائة و ثوب ومائة وشاة مما لا يكون المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن العدد مذكورا فى المعطوف والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة بالحذف والاكتفاء انما وجدت فى المكيل والموزون لضرورة كثرة الكلام فيما يكثر استعماله وكثرته فيما ثبت دينا فى الذمة فى عامة المعاملات وهو المقدر بخلاف الثياب لانها لا تثبت فى الذمة قرضا ولا بيعا الا فى السلم خاصة فلهذا لم يوجد الاكتفاء فيها وقال ابو يوسف يكون بيانا على هذا الاصل وهو ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شئ واحد لان الواو العاطفة للجمع كما فى قوله مائة ودرهم والفرق بين الصورتين قد سبق

واما بيان التبديل وهو النسخ يجوز ذلك من صاحب الشرع ولا يجوز ذلك من العباد النسخ فى اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لهذا الحكم المطلق

الذی کان معلوما عند الله تعالی الا ان الشارع اطلقه فصار ظاهره
البقاء فی حق البشر فکان تبدیلا فی حقنا کالقتل بیان محض للاجل
فی حق صاحب الشرع لانه میت باجله بلا شبهة وفی حق القاتل تغییر
وتبدیل ولهذا یجوز النسخ من صاحب الشرع لانه بیان محض منه ولا یجوز
النسخ من العباد فی تصرفاتهم وعباداتهم لان التصرف اذا صدر من العبد صح
شرعا وثبت ولا یجوز ابطال ما صح وثبت شرعا بخلاف بیان التغییر فانه
یصح بشرط الوصل لانه بیان لصرف اللفظ عن موجبه الی محتمله وعلی هذا
بطل استثناء الکل عن الکل لانه نسخ الحکم ولا یجوز الرجوع عن الاقرار
والطلاق والعتاق لانه نسخ ولیس للعبد ذلک ای علی ان النسخ لا یجوز
من العبد قلنا بطل استثناء الکل عن الکل مثل قوله لفلان علی عشرة
الا عشرة لانه نسخ الحکم فلا یجوز الرجوع عن الطلاق والعتاق والاقرار
لانه نسخ فان قلت اذا قال نسائی طالق الا زینب وعمرة وسعادة ولیس
لها النساء غیرها یصح ولم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الکل عن
الکل قلت الاستثناء عن الکل انما لا یصح اذا کان بعین ذلک اللفظ اما
اذا کان بغیر ذلک اللفظ فیصح ولهذا اذا قال نسائی طوالق الا نسائی
لا یصح الاستثناء ولو قال لفلان علی الف قرض او ثمن المبیع وقال
زیوف کان ذلک بیان تغییر عندهما فیصح موصولا وهو بیان تبدیل
عند ابی حنیفة فلا یصح وان وصل لان الدراهم نوعان جیاد وزیوف
الا ان الجیاد غالبة وبها یقع المعاملة فیما بین الناس فصار الاسم کالمجاز فیصح
التغییر الیه موصولا وقال ابو حنیفة رح لا یصدق وان وصل لانه بیان تبدیل
لان عقد المعاوضة یقتضی وجود المال بصفة السلامة عن العیب والزیافة عیب

فكان رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا كان او مفصولا فصار كدعوى
الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع ولو قال لفلان على الف
من ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها والجارية لا اثر لها اى الجارية
المبيعة غير معلومة كان ذلك بيان تبديل عند ابي حنيفة رح اذ الاقرار
بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض
ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما فكان قوله لم اقبضها رجوعا
بعد الاقرار بالقبض ولزوم الثمن

البحث الثاني

في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي اكثر من عدد الرمل
والحصى لفظ السنة شامل لقوله عليه السلام وفعله ومطلق على طريقة
الرسول والصحابة ولهذا قيد بقوله في سنة رسول الله

فصل

في اقسام الخبر خبر الرسول عم بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به
فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى فما مر ذكره من البحث عن الاقسام في الكتاب الخاص
والعام والمشترك والماول الخ واحكامها وتفاوة مراتبها فهو كذلك في
حق السنة اى فان البحث المذكور بتمامه ياتي في قسم السنة لان قوله
عم حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة تجري فيه
هذه الاقسام ايضا فيكون بيانها في الكتاب بيانا فيه الا ان الشبهة في

في باب الخبر في ثبوته من الرسول عليه السلام واتصاله به لا في نفس الخبر فانه
حجة قطعية بلا شبهة ولهذا المعنى اي لان الشبهة في طريق الاتصال
صار الخبر على ثلثة اقسام قسم صح من الرسول ع م وثبت منه بلا شبهة وهو
المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور اي نوع شبهة لا شبهة تامة
لانه لما كان من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة وقسم
فيه احتمال وشبهة وهو الاحاد اي احتمال ان لا يكون من النبي عليه السلام وشبهة
عدم الاتصال به فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب
لكثرتهم واتصل بك هكذا امثاله نقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة
التواتر لغة تتابع امر واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت
بعضها في اثر بعض وتوالى من غير ان ينقطع فان قلت لم اكتفى ههنا بشرطين احدها
ان لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم وان اتصل بك هكذا ومعناه ان
يدوم هذا الحد هو الكثرة من اوله الى ان اتصل بك بان يكون اوله كآخره
واوسطه كطرفيه ولم يشترط تباين اماكنهم وان لا يحصى عددهم وعدالتهم
كما شرط غيره قلنا اما عدم احصاء العدد فقد اختلف فيه والجمهور على انه
ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او
عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين واما العدالة وتباين الاماكن
فليس بشرط ايضا عند الجمهور لحصول العلم بالخبرين من ثبوت العدالة وتباين
الاماكن الا ترى ان اهل بقعة واحدة او بلدة واحدة لو اخبروا بشيء يحصل
العلم به لكثرتهم وان كان فيهم فساق او كفار والمشهور ما كان من الاول
كالاحاد اي في القرن الاول ثم اشتهر في العصر الثاني وتلقته
الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك وذلك كحديث المسح على

الخفين والرجم فى باب الزنا وانما قيد بالاشتهار فى العصر الثانى لانه لا اعتبار للاشتهار فى القرون التى بعد القرون الثلثة فان عامة اخبار الاحاد اشتهر فى هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولا يجوز بها الزيادة على كتاب الله تعالى مثل خبر الفاتحة والتسمية فى الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخف والرجم فى باب الزنا ثم المتواتر يوجب العلم القطعى فيكون رده كفرا اى يوجب علما قطعيا بمنزلة العيان علما ضروريا ويكون رده كفرا وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة الكثيرة خصوصا الخارجة عن الاحصاء مع عدالتهم وتباين اماكنهم على الكذب كما لا يتصور ان يجتمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد فى زمان واحد اتفاقا فحصل العلم الضرورى بانه خبر صدق وما علم بالضرورة يكون انكاره كفرا الا ترى ان علم الشخص بابيه وامه انما يحصل بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لانه لا يعاين العلاقة فى رحم امه ولا خروجه من بطنها ومع ذلك لا شبهة لكل احد بابيه وامه فيثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا ترى ان من انكر امه واباه و

المشهور يوجب علم الطمانينة ويكون رده بدعة ولا خلاف بين العلماء فى لزوم العمل بهما وانما الكلام فى الاحاد اراد به العلم مع ضرب شبهة صورة بحيث لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر لانه بقى ههنا شبهة باعتبار انه من الاحاد فى الاصل الا ان فى انكاره تخطية لاهل العصر الثانى فى قبولهم اياه وتخطية العلماء يكون بدعة وضلالة وانما سمى العلم به طمانينة لانه لتسكين النفس اليه بما ظهر له فى الحال مع تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالنظر الى ابتدائه ولا خلاف بين العلماء فى لزوم العمل بهما اى بالمتواتر والمشهور بخلاف خبر الواحد لان فيه اختلافا بين العلماء فى لزوم العمل فنقول خبر الواحد ما نقله واحد عن واحد او جماعة عن واحد او واحد عن جماعة ولا عبرة للعدد

اذا لم يبلغ حد المشهور اي لا اعتبار للكثرة العددية اذا كان دون كثرة عدد المشهور
يعني لا يخرج بهذه الكثرة عن كونه خبرا واحدا ويجوز ان يكون هذا احترازا عن قول
من فرق بين خبر الواحد والاثنين وقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة
دون من عداها فسوى الشيخ بين الكل وهو يوجب العمل في الاحكام الشرعية بشرط
اسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصل بك ذلك من رسول الله صلى
الله عليه وسلم بهذا الشرط ولا يوجب العلم لا علم اليقين ولا علم الطمانينة وهذا
مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء وقال بعض اصحاب الحديث انه يوجب علم
اليقين وذهب بعض الناس الى انه لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا واحتج الفريقان
بقوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اي لا تتبع ما ليس لك به علم
فمن اوجب العلم قال اجمعت الصحابة على العمل بالاخبار الاحاد فلو لم يوجب
خبر الواحد العلم لما جاز العمل به بهذا النص ومن لا يجوز العمل به قال
انه لا يوجب العلم لاحتماله الصدق والكذب ولا عمل الا من علم بهذا النص
ولنا قوله تعالى وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ
لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ووجه التمسك انه تعالى امر كل واحد منهم بالبيان
فلو لم يكن البيان مفيدا في حق الناس العمل لما كان في البيان فائدة
ولم يؤمر كل واحد به والسنة فانه صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد
مثل خبر بريرة فيما تهدي اليه وخبر سلمان رض ومشهور منه عليه
السلام بعث الامراء الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية
الكلبي الى قيصر وعبد الله بن الزبير الى كسرى ولو لم يكن موجبا للعمل به لما
اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها فانه
روي بالتواتر يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة

من قريش قبلوه ولم ينكر عليه واحد وامثال ذلك كثيرة وانما لم يوجب
العلم لتمكن الشبهة فيه لكونه خبرا واحدا والخبر يحتمل الصدق والكذب
الا انه يترجح جانب الصدق بالعدالة والاسلام فيوجب علم غالب
الظن والعمل به ولهذا اشترطنا لصحة خبر الواحد شرائط اربعة في
الرواية من اول ما نقل من الرسول عليه السلام الى ان اتصل بك
اما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه وصفاته
وقبول احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه
بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام وبغيره من اسلام الوالدين من
غير ان يوجد منه اقرار باللسان وصريح بالبيان وهو ان يصف
الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملئكته
وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى
وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان اكثر
الناس لا يقدرون على بيان اسمائه وصفاته وما جاء به محمد عليه
السلام وانما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر المعاند في
الدين ساع لما يهدم الدين بادخال ما ليس منه فتثبت بالكفر تهمة
الافتراء والكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته واما
العدالة فهي الاستقامة على طريق العقل والشرع برجحان جهة الدين
والعدول عن طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على
صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت العدالة
لان بها يثبت جهة الصدق في خبره لانه لما لم يرتكب المحظورات استدل
بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي

هو اشد خطرا منها واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان جهة الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبطه خبرا راوي من حين يسمع الى ان يرويه واما العقل فهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى والشرط ههنا الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه وهذا لان العقل معدوم في اول حالة الانسان ثم يحدث شيئا فشيئا وهو يتفاوت بقسمة الله تعالى فتعذر به فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله اعتدالا وهو البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا وانما شرط العقل لان الخبر الذي يرويه كلامه والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنطوقة بلا قصد معنى كصياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت حروف منطوقة وقصد المعنى لا يوجد بدون العقل فاذا وجدت هذه الشرائط الاربعة في الراوي يترجح جانب الصدق فلذا اوجب العمل دون العلم لما ذكرنا من الشبهة فان قلت لو لم يوجب خبر الواحد العلم لما ثبتت احكام الآخرة باخبار الآحاد كالواردة في الرؤية وعذاب القبر وغيرهما لانه لا حظ فيها الا للعلم قلت منها ما هو مشهور فانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما هو من الآحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع

من العمل ایضا وهو عمل القلب علیه ثم الراوی فی الاصل قسمان معروف بالعلم

والاجتهاد کالخلفاء الاربعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس

وعبد الله بن عمر وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهم فاذا صحت عندك

روایتهم عن رسول الله صلعم یکون العمل بروایتهم اولی من العمل بالقیاس هذا

بیان مایة قوة الخبر وضعفه وانما کان العمل بخبر الواحد اولی من العمل

بالقیاس عندنا خلافا لمالك لاجماع الصحابة فانهم کانوا یترکون آرائهم

بالخبر فان ابا بکر نقض حکما حکم فیه برایه بحدیث سمعه من بلال وترك

عمر رض رایه فی الجنین وفی دیة الاصابع بالحدیث وترك ابن عمر رض رایه فی

المزارعة بالحدیث الذی سمعه من رافع بن خدیج وامثاله کثیرة ولان الشبهة

فی القیاس فی اصله لان الوصف الذی یلحق بوجوده فی الفرع هو بالاصل

لا یعلم یقینا ان حکم المقیس علیه معلول به ام لا والتیقن فی الخبر هو الاصل

لانه کلام الرسول ع م وانما الشبهة فی نقله وطریقه بعارض فکان الخبر

اقوی ولهذا روی محمد حدیث الاعرابی الذی کان فی عینه سوء فی

مسئلة قهقهة وترك القیاس وهو ما روی عن النبی علیه السلام کان

یصلی واصحابه خلفه فجاء اعرابی ووقع فی بئر فضحك بعض اصحابه فقال

ع م الا من ضحك منکم قهقهة فلیعد الوضوء والصلوة جمیعا فان قلت

راوی الحدیث معبد الجهنی وهو لم یعرف بالفقه والاجتهاد بین الصحابة

فکیف یصلح هذا مثالا او تفریعا او تائیدا قلت قد رواه ابو موسی الاشعری

ایضا وهو معروف بالفقه بینهم کذا فی النهایة والقیاس فیه ان لا یکون ناقضا

لان علة نقض الطهارة هی خروج النجاسة لان اتصاف البدن بالنجاسة

مما ینافی اتصافه بالطهارة فلذا لا یعرف زوال الطهارة بخروج ما لیس

بنجس الا ترى ان القهقهة لا تنقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء علته

وروى محمد حديث تاخير النساء في مسئلة المحاذاة وترك القياس به وهو قوله عم اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى امر الرجال بتاخير النساء ومن ضرورته النهي من ان لا يحاذيها والامر يتقدم عليها فاذا حاذت المرءة او حاذاها الرجل كان تاركا للفرض تاخيرها ولفرض مقام التقدم عليها ومرتكبا للمحظور المحاذاة وكل منهما يفسد الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو انه عمل غير مناف للصلوة اعتبارا بصلوتها وراوي الحديث عبد الله بن مسعود وهو معروف بالفقه والاجتهاد وروى محمد حديث القئ وترك القياس به وهو ما روى انه عم قال من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم والقياس ان لا يفسد الوضوء لان الخارج ليس بنجس فان نقلت المرة والبلغم والطعام المختلطة بها رطوبات نجسة ولذا يتنفر عنها الطبع قلت لو كان هذه الاشياء نجسة لا تستوي فيها القليل والكثير وروى هذا الحديث عائشة وهي فقيهة الامة وهذا يشكل بتعليل الفقهاء مسئلة القئ بخروج الرطوبات النجسة وفرق ابو حنيفة رح ومحمد رح بين قئ البلغم وغيره وحكم ابو يوسف رح بنا قضيته على ما تقرر في الفروع وروى عن ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس به وهو قوله عم لكل سهو سجدتان بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما قال الشافعي رح لانه يجبر الغاية والجابر يقوم مقام الغاية والفائتة في الصلوة فكذا ما هو جابر والقسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى كابي هريرة وانس بن مالك فاذا صحت رواية مثلهما عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وان خالفه كان العمل بالقياس اولى مثاله ما روى ابو هريرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس ارايت لو توضأت بماء سخين اكنت متوضيا منه فسكت وانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه

قوله وان خالف كان العمل بالقياس ولى لان ضبط حديث الرسول ثم
بمعناه والوقوف على كل ما اراده من كلام عظيم الخطر فانه عليه السلام قد
اوتى جوامع الكلم انما يكون بالعلم والاجتهاد وقد كان نقل الحديث
بالمعنى مستفيضا بينهم فاحتمل ان هذا الراوى نقل الحديث بعبارة
لا ينتظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول لقصور فهمه عن دركها
اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فتدخل فى الخبر شبهة
زائدة يخلو عنها القياس فقلنا بترك رعاية الترتيب ان ابا هريرة روى
الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس ارايت لو توضأت بماء سخين اكنت
متوضيا منه فانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه فعلى هذا اى
على ان الخبر يترك بالقياس اذا لم يكن الراوى معروفا بالفقه والاجتهاد
ترك اصحابنا رواية ابى هريرة فى مسئلة المصرات بالقياس وهو ما روى
ان ابا هريرة قال النبى عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر والتصرية فى اللغة الجمع يقال صريت الماء اذا جمعته والمراد
ههنا فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشترى
انها غزيرة اللبن فهذا الحديث مخالف القياس لان ضمان العدوان فيما له مثل
مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع واللبن ان كان
من ذوات الامثال يضمن بالمثل وان لم يكن مثليا يضمن بالقيمة
وايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فلذا ترك اصحابنا ثم اعلم ان اشتراط
فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى
الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين

فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل مطلقا بشرط ان لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الحفاظ الرواة العدول خصوصا من الصحابة لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من اهل اللسان ثم اعترض على المختار في الكتاب وهو القول الاول بوجوه احدها انكم عملتم بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وان عمر قبل حديث جنيد بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجب الدية الكاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شئ ولذا قال عمر رض كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة الرسول عم وثانيها ان خبر المصراة انما رد لانه مخالف لظاهر الكتاب والسنة لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عم من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث وثالثها انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان مؤتمن عليه من اصحاب رسول الله عم وقد دعا النبي له بالحفظ واستجاب الله دعاءه بالحفظ حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال البخاري روى عنه ثمانمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وباعتبار

اختلاف احوال الرواة قلنا اشترط العرض لخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب
والسنة المشهورة وان لا يكون مخالفا للظاهر وفيه قلق واضطراب لان
هذه العبارة تقتضي ان يكون اشتراط موافقة خبر الواحد للكتاب والخبر المشهور
والظاهر على حال دون حال وهو ليس كذلك لان الراوي وان كان فقيها يشترط
في خبره ان لا يكون مخالفا لما ذكرنا قال عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه
وما خالف فردوه وتحقيق ذلك فيما روي عن علي بن ابي طالب انه قال كان
الرواة على ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب رسول الله عم وعرف معنى كلامه و
اعرابي جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله
فرجع الى قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله عم فتغير المعنى وهو يظن ان المعنى
لم يتفاوت ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى فسمع منه اناس فظنوه
مؤمنا مخلصا فرووا ذلك واشتهر بين الناس ولهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب
والسنة المشهورة فان قلت طعن فيه اهل الحديث وقالوا روى هذا الحديث
يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف
له سماع عن ابي الاشعث وانما يروي ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن
ثوبان فكان منقطعا فلا يصح الاحتجاج به والجواب عنه ان امام محمد بن
اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو امام هذه الصنعة فكفى
به دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعده كذا في شرح اصول البزدوي
ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر فيما روي عنه عم انه قال من
مس ذكره فليتوضأ فعرضناه على كتاب الله تعالى فخرج مخالفا لقوله تعالى
فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانهم كانوا يستنجون بالاحجار ثم يغسلون

بالماء فلو كان مس الذكر حدثا لكان هذا تخجيلا لا تطهيرا على الاطلاق نزلت
في اهل مسجد قباء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد استعمال الاحجار والاستنجاء
بالماء لا ينفصل عن مس الذكر فجاء جميعا فلو كان مس الذكر حدثا لا يكون الاستنجاء
تطهيرا وقد ثبت بالنص انه تطهير والحديث يقتضي ان يكون مس الذكر
حدثا يوجب الوضوء لانه امر بالتوضي بعد مس الذكر فلو لم يكن حدثا
لا يوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص يقتضي ان لا يكون حدثا
لما ذكرنا فلذا ترك الحديث واعترض الخصم عليه بانه تطهير عن النجاسة
الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب ولذا استحق المدح لا باعتبار الطهارة
عن الحدث والتطهير عن النجاسة الحقيقية لا ينافي كون المس حدثا
لانها لا تزول الا بالمس وايضا انما يكون الحدث مذموما اذا لم يكن
وسيلة الى استحكام الوضوء واذا كان لاحكام الطهارة الحكمية كان
حسنا او كان ممدوحا ايضا او لا اقل من ان لا ينافي المدح لمقارنته
الاقوى الا ترى ان هدم المسجد لاحكام البناء حسن وان كان
بنفسه مذموما لا يقال جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا لانا لا نسلم
ذلك بل انما هو تطهير عن النجاسة الحقيقية كيف وان الطهارة
الحكمية لا تحصل به بل بغسل الاعضاء الاربعة وكذلك
قوله عليه الصلوة والسلام ايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالى فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقق النكاح منها اي من
المرءة وتحقيقه ينافي بطلانه كما هو صريح الحديث وللخصم
ان يقول تحقق الشيء ووجوده لا يستلزم صحته الا يرى ان الشيء

يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك توقف صحته على شرط من الشرائط
كالصلوة توجد بشرائطها واركانها ومع ذلك توقف صحتها على ستر العورة
ونحوها ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين فانه
خرج مخالفا لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو
ما روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بشاهد ويمين
وانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعى واليمين
على المدعى عليه وفي رواية على المنكر وبيانه ان الشرع جعل الايمان جميعا
في جانب المنكر لان اللام لاستغراق الجنس وليس وراء الجنس شئ آخر فيقتضى
ان لا يكون للمدعى يمين فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولان
الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما
بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى
وهذا يقتضى قطع الشركة فلو كان اليمين حجة للمدعى ايضا تقع الشركة في
اليمين بين المدعى والمنكر وهو خلاف النص وباعتبار هذا المعنى قلنا اذا خرج
خبر الواحد مخالفا للظاهر لا يعمل به كما اذا عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث
وكما اذا اختلف الصحابة في حادثة بآرائهم ولم يحتج بعضهم في ذلك بالحديث
الوارد فيها وكما اذا ورد فيما يعم به البلوى وكما في مسئلة الرضاع فان
الظاهر في هذه الصور انه لو كان الخبر صحيحا لما خفى عليهم ومن صور
مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى فيما تمس الحاجة
اليه في عموم الاحوال مثل حديث الجهر بالتسمية فان امر التسمية
مما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر في الصدر الاول والثاني فدل على
زيافته لانهم اي السلف لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة

مع ان العادة تقتضي استفاضة ما يعم به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع
شدة الحاجة دل على عدم صحته وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي من
اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتاخرين منهم وعند عامة الاصوليين يقبل
اذا صح سنده ويشكل على ما ذكر في الكتاب الاخبار الواردة في الفصد
والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة وقراءة الفاتحة خلف
الامام وتركها والاخفاء بالتسمية وغيرها فانها لم يشتهر مع ان الحوادث
عامة ومثاله في الحكميات اذا اخبر واحد ان امرأته حرمت عليه بالرضاع
الطارئ جاز ان يعتمد على خبره ويتزوج باختها ولو اخبره ان العقد
كان باطلا لحكم الرضاع لا يقبل خبره وكذلك اذا اخبر المرأة بموت زوجها
او طلاقه اياها وهو غائب جاز لها ان تعتمد على خبره وتتزوج بغيره ولو
اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء
ولا يعلم حاله فاخبره واحد عن نجاسته لا يتوضاء به بل يتيمم اي مثال
الخبر المخالف للظاهر في الحكميات اذا اخبر واحد ان امرأته حرمت عليه
بالرضاع الطارئ على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد
ارضعت من امه او اخته يجوز الاعتماد على خبره وللزوج ان يتزوج اختها
ولو اخبره اي ولو اخبره ثقة ان العقد باطل لحكم الرضاع بانهما ارتضعا
من امرءة واحدة لا يقبل خبره لانه مخالف للظاهر وهذا لانه حين حصل
النكاح بينهما بشهود وحضور جماعة لو كان الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر
انه لم يخف على المتناكحين وعلى الشهود ان بينهما سبب حرمة
ولا اشتهر هذه الحرمة بينهما وحيث لم يشتهر دل انه غير صحيح بخلاف
مسئلة الرضاع الطارئ لانه غير مخالف للظاهر والله اعلم

تلك المسئلة مع انها لم تخالف الظاهر لتوضيح امر الثالثة بل ورأن الحكم
مع وصف مخالفة الظاهر وجودا وعدما وكذا اذا اخبرت المرءة فهذه المسئلة
مع اواخرها قبل خبر الواحد فيها لعدم مخالفة الظاهر في جميعها **فصل**
خبر الواحد حجة في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة و
خالص حق العبد ما فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس فيه الزام وخالص حقه ما فيه
الزام من وجه اما الاول فيقبل فيه خبر الواحد فان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان وهو خالص حق الله تعالى وليس بعقوبة
فيقبل عامة شرائع العبادات مثل الصلوة والصوم وما شابههما مثل الوضوء
والعشر وصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرائطه
عند الجمهور زعم بعض العلماء انه لا يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة ويقبل
فيما هو متفرع عنها لان خبر الواحد دليل لا قوة فيه فجاز ان يعمل فيما ليس
فيه قوة وهو الفرع وللجمهور ان المقصود من العبادات هو العمل اصلا
كانت العبادة او فرعا فيجب العمل فيهما بالدلائل الموجبة للعمل ويؤيده
انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان واما الثاني
فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات وهو ما كان خالص
حق العبد وفيه الزام محض وهي المنازعات كالبيوع والاشرية والاملاك
المرسلة بان ادعى احد على اخر انه باع هذا العبد او اشترى ذلك او ان
له الفا عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم ولان المنازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من
الدعوى والانكار فلم يقع الفضل والرجحان بجنسه من خبره بل بخبر

ظهرت له مزية على غيره من يمين او بشهادة وطمانية القلب الى قول اثنين اكثر
وهذا اى اشتراط العدد انما هو فيما امكن ان يطلع الرجال عليه واما فيما
لا يمكن ان يطلع الرجال عليه مثل البكارة والولادة وعيوب النسا التى
لا يطلع الرجال عليه فان شهادة المرءة الواحدة فيها مقبولة فاذن يشكل
قول المصنف يشترط فيه العدد على الاطلاق واما الثالث فيقبل فيه خبر
الواحد عدلا كان او فاسقا ونظيره المعاملات وهو من حقوق العباد
ما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والشركات والرسالات فى
الهدايا والاذن فى التجارات وسائر المعاملات فيقبل فيها خبر
الواحد بشرط التميز عدلا كان او فاسقا كافرا كان او مسلما صبيا كان
او بالغا ولهذا قلنا ان الفاسق او الصبى المميز او الكافر اذا اخبر ان
فلانا وكله او ان مولى اذن له فى التجارة حل له العمل به وذلك لان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية من العادل والفاسق
وكذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون على خبر
كل مميز ولان الضرورة دعت الى قبول خبر كل مميز فان الانسان
قلما يجد المجتمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى وكيله وغلامه
ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فتسقط الشرائط التى ما عدا
التميز باعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر فخر الاسلام فى اصوله اذا اخبر
غير ثقة ان فلانا وكلك يكن اهلا للعمل اذا وقع فى قلبك انه
صادق كذا ذكر الشمس الائمة السرخسى فكيف يستقيم قول
المصنف يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قلت

قلت ذكر فخر الاسلام في موضع آخر ان التحكيم بالراي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وذكر محمد ايضا في كراهة الجامع الصغير في رجل راى جارية الغير في يد آخر يبيعها واخبر البائع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطاها ولم يذكر تحكيم الراي فيقبل ما ذكره في كتاب الاستحسان في هذه المسئلة فان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون هذا على الاستحباب في ذلك على الرخصة ويحتمل ان يكون في المسئلة روايتان واما الرابع فيشترط فيه اما العدد او العدالة عند ابي حنيفة ونظيره الحجر والعزل وهو من خالص حق العبد ما فيه الزام محض لا يشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام لم يشترط شئ منهما فاذا كان فيه شئ منهما يشترط له احدهما دون الآخر نظيره العزل والحجر فان اخبر رجلان مستوران او رجل عدل بالعزل يقبل لانه من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه يلزم الوكيل بالعزل اقتصار الشراء وبيعه وعهدته عليه ويلزم الماذون بالحجر فساد عمله الذي كان نافذا بدون الحجر ويشبه سائر المعاملات من وجه لان الموكل والمولى بالعزل والحجر يتصرف كل منهما في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق ولزوم ما العهدة وفساد العمل انما كان بالتزام الوكيل التصرف فيما يكون غير مالك ولا ولاية له اصلا فكان لهذا النوع شبهة بالقسمين فلا بد اشرط فيه احد الشطرين والله اعلم

البحث الثالث في الاجماع

الاجماع لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اى عزم عليه واجمعوا على كذا اى اتفقوا عليه واما في الاصطلاح فهو اتفاق علماء كل عصر من اهل السنة ذوي العدالة والاجتهاد على حكم

وفصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة فان
اليهود والنصارى اجمعوا على الضلالة بعد ما توفي رسول الله صلى
الله عليه وسلم في فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه
الامة وانما قال بعد ما توفي رسول الله لان في حيوته عليه السلام الرجوع
الى قوله ولا يعتبر بالاتفاق غيره في نصب الشريعة وانما قال في فروع الدين
لان اصول الدين كالتوحيد والصفات والنبوة ثابتة بالقواطع العقلية
فلا تظهر حجية الاجماع فيها للعلم وانما قال حجة موجبة للعمل ولم يتعرض للعلم
ليعلم جميع انواع الاجماع لان من انواعه ما لا يوجب الا العمل كما سيأتي
من بعد هذا اي حجية الاجماع عند جميع اهل السنة وعامة الامة ومن
لم يجعل الاجماع حجة فهو قول مخالف للكتاب والسنة لانه جعل حجة
كرامة لهذه الامة قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وصفهم الله تعالى بالخيرية والاجماع على
الباطل ينافي الخيرية وقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ثم الاجماع
على اربعة اقسام اجماع الصحابة على حكم الحادثة نصا ثم اجماعهم بنص البعض
وسكوت الباقين عن الرد ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف ثم
اجماع المتأخرين على احد اقوال السلف اما الاول فهو بمنزلة آية من كتاب الله تعالى
ثم الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر ثم الاجماع في القوة
والايجاب للحكم على مراتب اولها اجماع الصحابة نصا اي نصا صريحا وثانيها اجماعهم بنص
البعض وسكوت الباقين وذلك ان يتكلم البعض بحكم حادثة ويسكت سائرهم
بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة وقال بعضهم لا بد من
النص ولا يثبت بالسكوت لان السكوت في نفسه محتمل يحتمل ان يكون

يخوف الفتنة او لالتباس الامر لعدم اليقين بالنفي والاثبات او لمصلحة غير ذلك
والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان شرط التنصيص من كل واحد ادى الى ان لا يكون
اجماع ما خصوصا بعد القرن الاول حجة لتعذر اجتماع اهل العصر على ان يتكلم
كل واحد بقول يسمع منهم جميعا والمعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم ولانه اذا بلغه حكم الحادثة ويسكت عن الرد فلو كان الحق عنده
خلاف ذلك لكان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ولان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن بعلماء الامة لاسيما
بالسلف مثله ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار وانما وقع التفاوت
بين النوعين لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الراي والاجتهاد والصحابة كانوا
اعرف باحوال النصوص من مشاهدة اسباب النزول واعلم بمواقعها و
حوادثها واحفظ علما باقوال النبي عليه السلام وافعاله وبيان الشرائع و
النصوص وكانوا وقفوا على معاني التنزيل وتاويله واسبقوا في استنباط
المعاني الفقهية من الكتاب والسنة من غيرهم فكان اجماع من بعدهم دون اجماعهم
لما اتفق لهم من اسباب الاصابة ما لم يتفق لغيرهم ولهذا قال النبي عليه السلام في حقهم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف بمنزلة
الصحيح من الاحاد وبيانه اذا اختلف اهل عصر على قولين واستقر خلافهم ثم انعقد
الاجماع في العصر الثاني على احد القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث
الى انه يمنع الاختلاف السابق انعقاد الاجماع منهم وبقيت المسئلة اجتهادية كما كانت
واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الاختلاف
السابق ونظيره بيع امهات الاولاد فانه كان مختلفا بين الصحابة واكثرهم لم يجوزوه
وبعضهم جوزوه ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز ولو قضى قاض بجواز بيعها يكون

باطلا لانه خلاف الاجماع وجه قول الاول ان المخالف الاول لو كان حيا
لما انعقد الاجماع لان الحجة اجماع كل الامة والمخالف الاول لم يخرج من
الامة بعد موته ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها
كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما كيف وان قوله اعتبر لدليل لا لعينه ودليله
باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذه الاجماع تضليل
بعض الصحابة وذلك باطل ووجه قول المختار ان دليل كون الاجماع حجة هو
اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة وهي يثبت بسبب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر الا يرى ان الامة الداخلة
تحت الخطاب في كل زمان هم الحاضرون لا الذين انقضوا فكان اجماعهم حجة ويؤيده
ان الصحابة لو اختلفوا على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف السابق
المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك
لكنه نسخ ولم يبق معتدا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف
القياس واما التضليل فلا يجب لان الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا
احدث الاجماع انقطع الدليل الاول بالحال غاية ما في الباب انه يورث شبهة
في حجية هذا الاجماع زايدة على شبهة تمكنت في القسم الثاني لان دليل المخالف
الاول لا ينقطع بالكلية وانما انقطع بمقابلة هذا الاجماع اذ انقراضه بعد
انقطاعه فهذا صار بمنزلة خبر الواحد وقال محمد فيمن قال لامراته انت
خلية ونوى الثلث ثم وطيها في العدة لا يحد لقول عمر انها رجعية
لم تصح نية الثلث وان انعقد الاجماع على صحة نية الثلث لتمكن الشبهة
في هذه الاجماع بخلاف عمر والمعتبر في هذا الباب اجماع اهل الراي والاجتهاد
ولا يعتبر بقول العوام والمتكلمين والمحدث الذي لا بصيرة له في اصول الفقه و

واما فى الشرائع التى لا يتعلق بالفقه والاجتهاد مثل نقل القران و
الصلواة الخمس فعامة المسلمين داخلون فى ذلك الاجماع ولا يعتبر
بقول العوام لانه لا نظر لهم فى المعانى الفقهية التى هى مناط الاحكام فى
الشرع ولا بقول المتكلم الذى لا بصيرة له فى اصول الفقه والفقاهة فى
الاحكام قوله ولا قول المحدث الذى لا خبرة له فى اصول الفقهية وهى المعانى
الفقهية ووجوه الاستدلال وطرق الدلالة وانما قيد المحدث بهذا القيد
لان الظاهر ان المحدث عالم بالاحكام بظواهر الاحاديث ولم يعرف مناط
الاحكام الشرعية فالحاصل انه انما يعتبر اجماع كل جنس من العلماء فى
فنه ثم اختلفوا فى الاصولى الذى لا يحيط بالاحكام وفى الفروعى الذى لا معرفة
له باصول الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب
الى مقصود الاجتهاد باستدراك الاحكام من مفهومها ومنظومها ومعقولها وغير ذلك
بخلاف الفروعى ومنهم من اعتبر الفروعى لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر احدهما
لوجود نوع من الاهلية اللائق على ذلك فى العام ومنهم من اعتبرهما لان الاهلية الما
تحصل باجتماعهما لا باحدهما ثم بعد ذلك الاجماع على نوعين مركب وغير مركب
فالمركب ما اجتمع عليه الاراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف فى العلة مثاله الاجماع
على وجود الانتقاض عند القىء ومس المرأة ينقض الوضوء بالاجماع اما عندنا
فبناء على القىء واما عنده فبناء على المس قوله مثاله الاجماع اه يعنى ان من قاء و
مس المرأة ينقض وضوءه بالاجماع مع الاختلاف فى علة الانتقاض ثم هذا
النوع من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد فى احد الماخذين بالفرق فى المناسب
لان عندنا يوجد مناسب سواه فى صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه
فلا يثبت به حتى لو ثبت ان القىء غير ناقض فابو حنيفة لا يقول بالانتقاض

فيه ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة

التي يبنى عليها الحكم والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة

مصيبا في مسئلة المس مخطئا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا في مسئلة

القيء مخطئا في مسئلة المس فلا يؤدي هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل

قوله الفساد متوهم في الطرفين جواب اشكال مقدر وهو ان يقول ان هذا الاجماع

متضمن للفساد كما يشير اليه قوله وهذا الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في

احد المأخذين لان الحق في موضع الخلاف واحد والطرف الآخر باطل بلا نزاع

فكان هذا اجماعا على الباطل فاجاب بان الفساد غير متيقن في احد الطرفين لجواز

ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا في مسئلة

مس المرءة بل الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون احد الامامين مصيبا والآخر

مخطئا فلا يؤدي الى وجود الاجماع على الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع فانما

انه جاز ارتفاع هذا الاجماع لظهور الفساد فيما يبتنى هو عليه هذا يوهم انه متصل

بقوله فلا يؤدي هذا الى الاجماع على الباطل وليس كذلك لانه لم يتقدم من الاجماع

ما كان اجماعا على الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله ثم هذا النوع من الاجماع

لا يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه بخلاف ما تقدم من الاجماع وهو ما اجتمع عليه

الآراء من غير اختلاف في العلة فانه ليس فيه توهم الفساد حتى يقال فيه انه يبقى بعد

ظهور الفساد المتوهم فيه والحاصل ان الاجماع المركب مما جاز ارتفاعه لظهور الفساد فيما يبتنى عليه

ولهذا اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضاءه

وان لم يظهر ذلك في حق المدعي اي لاجل ارتفاع الشيء لفساد ما بني عليه قلنا اذا قضى

القاضي في حادثة ثم ظهر ان الشهود رقاء او كذبة او رجع الشهود بطل قضاءه لانه مبني

على شهادة الشهود فاذا ظهر الفساد في الشهود ارتفع ما بني عليه وبطل قوله وان لم

لم يظهر في حق المدعي هذا دفع اشكال مقدر وهو ان يقال لو كان القضاء بالمال
باطلا لوجب رد المال المقضي به الى المدعى عليه على المدعي فيما اذا كان القضاء
بالمال ورجوع الشهود بعد القضاء فاجاب بان القضاء انما يبطل في حق المدعي عليه
والشهود لا في حق المدعي لانه اذا قضى القاضي له عليه نفذ القضاء لحجة
شرعية صحيحة عند القضاء فلو ابطل القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة
شرعا وحجة الشرع لا يحتمل الفسخ والابطال لكنه يبطل في حق المدعى عليه دفعا
للضرر عنه حتى لا يامر بدفع المال وفي حق الشهود زجرا عليهم حتى يجب الضمان
عليهم ولو كان القضاء ثابتا في حقهم لوجب على المدعي رد المال الى المدعى عليه لم يتعرض
لهم كما اذا بقي الامر على صحة الشهادة وقيل معنى قوله يبطل القضاء لا ينفذ باطنا وهو
لا يصح فيما اذا كان القضاء بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة رح
باعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة اي
باعتبار ان الشيء يرتفع بارتفاع علته سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية
المذكورة وذلك لان المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء كفار العرب علم رسول الله
انهم لو تالفوا ومالوا الى الاسلام ومال معهم اقوام قوي اهل الاسلام ولهذا كان يعطيهم
من الزكوة ليتالف قلوبهم الى اهل الاسلام فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم منع الزكوة
عنهم لانتهاء علته وسقط سهم ذوي القربى وهم اقارب الرسول عليه السلام
لانقطاع علته اعلم ان خمس الغنيمة يقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين
وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم
و كان لذي القربى سهم لغنيهم وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد النبي عليه السلام
سهمهم لانه عليه السلام انما كان يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله عليه السلام انهم
لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى

الاسلام واغنى عن نصرتهم سقط سهمهم لانتهاء علته يؤيده ما روى انه عليه السلام
قال سهم ذوى القربى فى حال حيوتى وليس لهم بعد مماتى فان قلت لو كان الاعطاء
لهم للنصرة لما كان يستحق نساءهم وذراريهم لعدم النصرة منهم قيل كانت منهم
نصرة موانسة للقاتلين على انهم تبع الرجال فاعطوا للتبعية وعلى هذا اذا غسل
الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا يثبت
الفرق بين الحدث والخبث فان الخل تزيل النجس عن المحل فاما الخل لا تفيد طهارة
المحل وانما يفيدها المطهر وهو الماء اى على ان الشئ يرتفع بارتفاع علته اذا غسل
الثوب النجس بالخل او بغيرها من المائع فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لان نجاسة
المحل انما يكون بعلة وجود النجاسة فى المحل فاذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع
علة تنجس المحل فيحكم بعدم نجاسة المحل لعدم علته وذلك لان النجاسة تزول عن المحل
حسا حقيقة وحكما كما تزول بالماء قوله وبهذا اى بان علة الطهارة زوال النجاسة
ثبت الفرق بين الحدث وهو النجاسة الحكمية والخبث وهو النجاسة الحقيقة حيث
لا يفيد المائع طهارة الغسل والوضوء فان الخل يزيل النجس عن المحل وطهارة المحل عن
النجاسة الحقيقة بزوال النجاسة وقد وجد واما طهارة الوضوء والغسل فانما عرفت
شرعا باستعمال الماء المطهر وليس علتها زوال النجاسة اذ لا يحس ولا يعقل نجاسة فى المحل
حتى تزول عنه وانما اثر الخل فى زوال النجاسة لا غير فلهذا لا يفيد طهارة الوضوء
والغسل ثم بعد ذلك نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وذلك نوعان
احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف فى الفصلين واحد والثانى ما اذا كان منشأه مختلفا
فالاول حجة والثانى ليس بحجة مثال الاول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على
اصل
واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر
بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القايل بالفصل اى بعدما تحققت من الاجماع

من تفسيره وشرطه واقسامه نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وهو ابهم من الاجماع
المركب وذلك ان يكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الاخر ضرورة
لعدم القائل بالفصل لانه اما ان يكون المسئلتان ثابتتين معا او منتفيتين معا عند
الخصمين ولا قائل بالقول الثالث بان يكون احدهما ثابتا والاخر منفيا فاذا ثبت احد
الحكمين واحد منهما ثبت الاخر لعدم القائل بالفرق قوله واذا ثبتنا ان النهى
عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها كما سبق قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع
الفاسد يفيد الملك لانه من قال بتقرير الشرعية في النهى قال بصحة النذر وافادة
الملك في البيع الفاسد ومن قال بعدم تقريرها قال بعدم الامرين فاذا ثبت الاول
ثبت الاخر لعدم القائل بالفصل بان يقول بتقريرها ولا يقول بصحة النذر
وافادة الملك ومنشأ الاختلاف واحد وهو ان النهى من المشروعات يدل
على شرعيتها عندنا خلافا للشافعي رح فان قلت كيف يطابق هذا
المثال بالاصل المذكور لانه يقتضي شيئين مختلفا فيهما واصلا متفقا
عليه والشيئان ههنا كما يشير اليه عبارة الكتاب هما ان النهى عن
التصرفات الشرعية والنذر بصوم يوم النحر ولا يكون الاصل خارجا عنهما
ليخرج هذان الشيئان قلت لو جعل شيئان مختلفا فيهما صحة النذر بيوم النحر
وافادة البيع الملك والاصل الذي هو المنشأ لهما ان النهى عن التصرفات الشرعية
يقتضي تقريرها كان مطابقا وان ابى عنه ظاهر عبارته ولو قلنا ان التعليق

٩٣

سبب عند وجود الشرط فقلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسببه صحيح
وبيانه ان قوله انت حر في قوله ان دخلت الدار فانت حر سبب وعلة وضع
لثبوت الحرية لانه انشاء ايجاب الحرية بالوضع والشرع لكنه ههنا السبب
بسبب للحرية عندنا في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وعند الشافعي

وعند الشافعي هو سبب في الحال الحرية ويتفرع على هذا الاختلاف في
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر او بسبب
الملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او ان اشتريتك فانت
حر فان الشراء والتزويج سبب للملك وهذا التعليق صحيح عندنا حتى لو ملك
العبد وتزوج المرءة يعتق وتطلق خلافا له وهذا لان المعلق لما كان
سببا في الحال عنده يحتاج الى المحل لينعقد ولم يوجد فيبطل الكلام كما لو قال
لاجنبية انت طالق فانه يبطل لعدم المحلية وغير المنكوحة ليس بمحل للطلاق
وعبد الغير ليس بمحل للعتق فيبطل الايجاب المعلق وعندنا لما لم يكن المعلق
سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فلا يبطل فاذا اثبتنا ان التعليق ليس سببا
في الحال على خلاف ما عليه الخصم ثبت صحة هذين التعليقين لعدم القائل
بالفصل والكلام في هذا المثال وما بعده كالكلام في النسبا وكذا لو اثبتنا
ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم بها اى بتلك
الصفة كما انه ترتب جواز نكاح الامة على صفة الايمان قلنا طول الحرة
اى القدرة على نكاح الحرة لا يمنع جواز نكاح الامة وعند الشافعي ترتب الحكم
على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم بها وطول الحرة يمنع جواز نكاح
الامة وفيه اشكال لان الخلاف بيننا وبين الشافعي في باب الطول في مسئلتين
احديهما ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط عنده ولذا لا يجوز نكاح الامة
مع طول الحرة وثانيهما انه الحق الوصف بالشرط فيوجب انتفاءه انتفاء الحكم
فلذا لا يجوز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان
ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق نكاح الاماء
بعدم الاستطاعة وجواز نكاح الامة بصفة الايمان فعلى هذا كان مسئلة

الطول متفرعا على ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط والا على ان ترتب الحكم
على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم به اذ صح بنقل السلف ان الشافعي فرع
مسئلة الطول على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح الامة المؤمنة مع
طول الحرة جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا امثال مما ذكر
فيما سبق قوله جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط
لا يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط غاية امر الوصف انه ملحق بالشرط على
من هيه في العدم عند العدم فاذا اثبتت الحكم في الطول بان التعليق
لا يوجب العدم عند العدم يثبت الحكم في نكاح الكتابية لعدم القائل
بالفصل فكان اختلاف الحكم مع اتحاد المنشاء قوله ونظائر الثاني اذا قلنا ان
القيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك لعدم القائل بالفصل ويكون
موجب القتل العمد القود لعدم القائل بالفصل فانه وان كانت المسئلتان مختلفا
فيهما لكن منشأ الخلاف فيهما ليس بواحد لان حكم القيء ثابت بالاصل المختلف
فيه وهو ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض عنده وينقض عندنا
بالحديث وحكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات يوجب تقريرها
وكذلك موجب القتل العمد القود عندنا او موجبه احد الامرين المال
او القود عنده وهذه المسئلة ليست بمفرعة ايض على اصل مسئلة القيء
وهو الحديث والاصل المذكور وبمثل هذا القيء غير ناقض فيكون المس
ناقضا وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع وان دلت على صحة اصله ولكنها
لا يوجب صحة اصل اخر حتى تفرعت عليه المسئلة الاخرى يعني كما لا
يتيسر لنا ان يثبت الحكم في احد المسئلتين باثباته في الاخرى اذا كان المنشأ
مختلفا لا يتيسر ان يستدل مستدل كذلك في مسئلة القيء مثلا

بان يقول ان القيئ غير ناقض فيكون المس ناقضا لعدم القائل بالفصل و
هذا الليس بحجة لان صحة الفرع مثل اثبات ان القيئ ناقض وان تدل على
صحة ان الخارج من غير السبيلين ناقض بالحديث لكن لا تدل على صحة اصل آخر
تفرع عليه حكم البيع الفاسد وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية توجب تقريرها

فصل الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص ودلالته على ما مر ذكره فانه
لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه
القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري ولو وجد ماء فاخبره عدل انه
نجس لا يجوز له التوضي بل يتيمم هذا الفصل كالمقدمة لباب القياس و
ذلك لبيان شرط صحة الشروع في القياس لان الواجب على المجتهد اذا وقعت
حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى لانه اقوى الدلائل ثم من سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الطلب من الكتاب او من السنة
ينبغي ان يكون بصريح النص او بدلالته او باشارته او باقتضائه وسائر الوجوه
التي مر ذكرها وانما قلنا الواجب طلب الحكم من كتاب الله تعالى او من السنة
اولا لانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت
عليه القبلة فاخبره واحد لا يجوز التحري واذا وجد ماء فاخبره عدل انه نجس
لا يجوز له التوضي لان الاخبار اقوى من التحري لان المخبر انما يخبر عن علم و
التحري دليل ظني فكان دونه وكذلك في مسئلة الماء اذا وجد الماء وعلم بتيقن بحاله انه
طاهر يعمل بالظاهر وهو الطهارة في الاشياء على الاصل لكن مآل الى غالب الظن فاذا اخبره
واحد انه نجس يعمل به لانه اقوى وانما لم يذكر الاجماع لان مواقع الاجماع محصورة
معلومة ثم اعلم ان الاجتهاد في اللغة بذل الوسع والطاقة في المقصود

وسقوط الظن او مثال سقوط ظن العبد فيما اذا كانت الشبهة في المحل وعدم سقوط ظنه فيما اذا كانت الشبهة في الظن ١٢ معدن ٢٦

وفي عرف الفقهاء بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم بطريقه وشرط صيرورة
المرء مجتهدا حتى يسوغ له ان يجتهد ويعمل به ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية
والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام الى اخرها والامر والنهي وغيرها
وعلم السنة بطرقها من الشهرة والتواتر والاحاد ومتونها بان يعرف نفس
الاخبار التي يتعلق بها الاحكام وهي وان كانت زائدة على الوف فهي محصورة
وفيها تحقيقات مذكورات بان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام
كالجامع الصحيح للبخاري والجامع لمسلم والسنن لابي داود ويكفيه ان يعرف
مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو
احسن واكمل وينبغي ان يعرف المفتي مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف
الاجماع كما يلزم معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها وان يعرف وجوه القياس على
ما يتضمنه باب القياس وباعتبار ان العمل بالراي دون العمل بالنص قلنا ان
الشبهة في المحل اقوى من الشبهة في الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد في الفصل
الاول فاعلم ان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهي قد تكون شبهة
في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وهي المرادة بالشبهة في الظن وذلك بان يظن الانسان
ما ليس بدليل الحل والحرمة دليلا فيه وقد تكون شبهة في المحل وتسمى شبهة
الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحل والحرمة
مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس
بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده بخلاف
القسم الاول فاذا تحقق كلاهما فلا بد ان يكون الثاني لنشوه عن النص اقوى من
الاول لاستناده الى الراي والظن ولهذا كان الحد ساقطا بشبهة المحل
ان كان على خلاف ظنه مثاله فيما اذا وطئ جارية ابنه لا يحد وان قال علمت

انها علي حرام ويثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك ثابتة في مال الابن
ثابت بالنص قال عليه السلام انت ومالك لابيك فسقط اعتبار ظنه في
ذلك ولو وطي الابن جارية ابيه يعتبر ظنه في الحل والحرمة حتى لو قال
ظننت انها علي حرام يجب الحد ولو قال ظننت انها علي حلال لا يجب الحد لان
شبهة الملك في مال الاب لم تثبت له بالنص فاعتبر رايه ولا يثبت نسب
الولد وان ادعاه واللام للملك يقال هذا المال لزيد يراد به ملكه الا ان حقيقة
الملك ساقط بالاجماع فيثبت بالنصوص فتثبت شبهة الملك بخلاف ما اذا وطي
الابن جارية ابيه حيث يعتبر ظنه فانه شبهة في الفعل لان شبهة الملك
له لم تثبت بالنص انما نشات باعتبار البسوطة بين الاب والابن في الاموال لانه
لما كانت الاملاك متصلة بينهما والمنافع دائرة من غير مضنة ظن ان مال
الاب وجاريته حلال له فهذا اعتبرت هذه الشبهة في سقوط الحد لان العقوبات
مما تندرئ بالشبهة الا يرى ان قوما لو سقوا على مائدة خمرا فمن علم منهم انه
خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يحد دون النسب والعدة حيث لا يثبتان به
لان الفعل محض زنا في نفسه بخلاف الشبهة في المحل لانها نشات عن دليل
شرعي ولا يرد عليه ما لو وطي جارية اخيه واخته وقال اني ظننت انها تحل
لي فانه لا يجعل الجهل فيه شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك
بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير شبهة ثم اذا
تعارض الدليلان على المجتهد فان كان التعارض بين الايتين يميل الى السنة وان كان
بين السنتين يميل الى آثار الصحابة والقياس الصحيح اي ان كان التعارض بين النصين
وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل
بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر

العمل بهما او باحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة فى العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذى يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ فاذا تساقطا صار كانه ليس فى الحادثة نص فلا بد من طلب دليل آخر ليتعرف منه حكم الحادثة فان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة وما بعد السنة نوعان اقوال الصحابة والقياس ثم عند من جوز تقليد الصحابى مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يجب تقليد الصحابى فيما يدرك بالقياس وجب المصير اليهما ان وجدا فاذا تعارضا ينظر الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابى لان قوله لما كان بناء على الراى كان بمنزلة قياس آخر وكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى ولهذا الاختلاف بين العلماء لم يقدم المصنف احدهما على الآخر رعاية للمذهبين واذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما بشهادة قلبه اذا احتاج الى العمل وان لم يكن له حاجة الى العمل يتوقف فيه ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون القياس دليل شرعى يصار اليه فيجب العمل باحدهما بالتحرى وهذا عندنا وعند الشافعى يعمل باحدهما من غير تحرى لان كل واحد من القياسين حجة شرعا فيثبت له الخيار من غير التحرى كما فى انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد لا يدرى ايهما الحق والصواب كما فى النصين فقلنا يحكم برايه ويعمل بشهادة قلبه لان فى قلب المؤمن نورا يدرك بالفراسة الحق عن الباطل قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة لذلك بخلاف انواع الكفارات لانه مخير فى اتيان واحد منها والجميع لان كل واحد منها حق

وصواب وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما
بل يتيمم ولو معه ثوبان طاهر ونجس تحرى بينهما لان للماء بدلا وهو التراب وليس
للثوب بدل يصار اليه فيثبت بهذا ان العمل بالراى انما يكون عند انعدام دليل سواه
شرعا اى على ان العمل بالراى وشهادة القلب انما يصح اذا لم يوجد دليل غيره قلنا
كذا قلنا لو كان محتاجا الى الشرب وليس عنده ماء طاهر حل له ان يتحرى لانه ليس
للماء بدل في حق الشرب ثم اذا تحرى وتاكد تحريه بالعمل لا ينتقض ذلك بمجرد التحري
وبيانه اذا تحرى بين الثوبين وصلى الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على
الثوب الاخر لا يجوز له ان يصلي العصر بالاخر لان الاول تاكد بالعمل فلا يبطل بمجرد
التحري وهذا بخلاف ما اذا تحرى في القبلة ثم تبدل رايه ووقع تحريه على جهة
اخرى توجه اليه لان كل واحد منهما تحرى والاول تاكد بالعمل والثاني مجرد التحري
فلا يصلح معارضا للاول فكيف يكون متناقضا والاول تقوى باتصال العمل به و
ترجحت جهة الصواب فيه وذلك لان العمل بالاول لما وقع صحيحا شرعا فقد صح بجهة
بحكم الشرع لصحة اثره ضرورة ولهذا قلنا اذا امضى حكم بالاجتهاد ثم بدا له اجتهاد
آخر فيما لم ينقض الاول بل لان القبلة مما يحتمل الانتقال فامكن نقض الحكم بمنزلة
نسخ النص تقريره ان فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب لو جاز العمل بالاجتهاد في
المستقبل على خلاف الاول لادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل
وجعل التحري حجة ضرورة صار العمل به صوابا وحقا فاذا جوزنا العمل بالاخر
صار ذلك ايضا صوابا والتحري الاخر حجة وفيه قول بتعدد الحقوق وهو باطل
بخلاف ما يحتمل الانتقال والتعاقب لانه لو جاز العمل فيه بالاخر كان ذلك بمنزلة
حكم النسخ الى حكم الاخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه تعدد الحقوق وعلى
هذا مسائل جامع الكبير في تكبيرات العيدين وتبدل راي العبد كما عرف

اختلفت الصحابة فيها فقال بعضهم يكبر تسعاً وبعضهم يكبر ثلاثة عشر و
بعضهم يكبر خمسة عشر فاذا اقتدى الامام وهو يرى تكبيرات ابن عباس رضي الله عنه
ثم رأى تكبيرات ابن مسعود يعمل به في المستقبل والله اعلم بالصواب

البحث الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما

فصل

القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الحادثة وهذا
مذهب جميع الصحابة والتابعين وعلماء الامة في كل عصر خلافاً لبعض اهل الهواء
كالشيعة والخوارج وقد ورد في ذلك اي في حجية القياس شرعاً الاخبار والآثار كثيراً
مما لا يعد ولا يحصى منها حديث معاذ قال عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه
الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد فيه برأيي
فصوبه الرسول عليه السلام وضرب على صدره فقال عليه السلام الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله على ما يحب ويرضى وهذا دليل على جواز العمل با
القياس عند عدم النص من الكتاب والسنة وروي ان امرأة خثعمية
منسوبة الى خثعم وهو ابو قبيلة اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت
ان ابي كان شيخاً كبيراً ادركه الحج اي وجب عليه وهو لا يستمسك على الراحلة اي
لا يقدر على استقرار نفسه وضبطها والثبات عليها افيجزئ اي يكفي ان احج عنه
فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيت اما كان يجزئك فقالت
بلى فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء فالحق رسول الله عليه السلام الحج الذي في
حق الشيخ الفاني بالحقوق المالية واشار الى علة مؤثرة في الجواز وهو القضاء
وهذا هو القياس وروى ابن الصباغ وهو من سادات اصحاب الشافعي
في كتابه المسمى بالشامل عن قيس بن طلق عن ابيه طلق بن علي انه قال جاء

جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كانه بدوى فقال يا نبى الله ما ترى فى مس الرجل ذكره
بعد ما توضأ فقال عليه السلام هل هو الا بضعة منه اى قطعة لحم وهذا هو
القياس لانه عليه السلام قاس هذا العضو على سائر اعضاء الرجل
فانه لو مس غيره من الاعضاء لا ينقض الوضوء فكذا هذا وسئل ابن
مسعود عمن تزوج امرءة ولم يسم لها مهرا فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد
فيه برأيى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد كنى به عن نفسه
ثم قال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وشروط صحة القياس
خمسة احدها ان لا يكون فى مقابلة النص والثانى ان لا يتضمن تغيير حكم من
احكام النص والثالث ان لا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه والرابع ان يقع
التعليل لحكم شرعى لا لامر لغوى وخامسها ان لا يكون الفرع منصوصا
عليه مثال القياس فيما حكى ان حسن بن زياد سئل عن القهقهة فى الصلوة
فقال انتقضت الطهارة فقال السائل لو قذف محصنة فى الصلوة لا ينقض
به الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية فكيف ينقض بالقهقهة وهى
دونه فهذا قياس فى مقابلة النص وانما شرط هذه الشروط اما الاول
فلان القياس دليل ظنى فلا يصح مقابلا للنص ومخالفا له وكذا الشرط
الثانى لان تغيير حكم النص ابطال له واما الثالث فلان القياس تعدية
حكم الاصل الى الفرع بعلة الاصل واذا لم يفهم الاصل معنى اى علة لم يتأتى
القياس واما الرابع فلان مبنى القياس على اشتراك الاصل والفرع فى العلة
ولا علة فى وضع الاسم للمسمى لتتعدى بها الاسم الى غيره وانما دلالة الاسم
على المسمى فلاستعمال وذلك مفقود فى المستعار واما الخامس فلان
التعدية ان كانت على وفاق النص الذى فى الفرع فلا فائدة فيه وان لا نسلم

على خلافه فهي باطلة لمناقضته حكم النص وهو حديث الاعرابي الذي في عينيه سوء
وقد سبق في قسم السنة في تقسيم الراوي وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز
مع الامينات كان هذا بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله
واليوم الآخر ان تسافر ثلثة ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها او ذو رحم محرم منها
قوله وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم بالاتفاق فيجوز مع الامينات كما هو مذهب
الشافعي رح والجامع وقوع الامن عن الفتنة مع المحرم ومع النساء الصالحات الامينات
وهذا القياس مخالف للنص لان النص حرم المسافرة على العموم واستثنى منه المسافرة مع
الشخصين فكانت المسافرة مع غيرهما داخلة تحت التحريم على الاطلاق سواء كانت
مع الرجال ومع المرأة الامينة او غيرهما وللخصم ان يقول ان الامينات الحقت بهما
فكانت في معناهما ومثله لا يفيد مخالفة النص كما في قوله عليه السلام انما الوضوء على
من نام مضطجعا الحقت صورة الاتكاء بالاضطجاع مع ان كلمة انما للحصر ومثال الثاني
وهو ما لا يتضمن تغيير حكم من احكام النص ما يقال النية شرط في الوضوء بالقياس على
التيمم فان هذا يوجب تغيير اية الوضوء من الاطلاق الى التقييد وكذلك اذا قلنا
الطواف بالبيت صلوة بالخبر فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا
يوجب تغيير نص الطواف من الاطلاق الى التقييد فان مسئلة النية والطواف قد مر
البحث عنهما في فصل المطلق والمقيد ومثال الثالث وهو ما لا يعقل معناه قولهم في جواز
التوضي بنبيذ التمر فانه لو قال جاز بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر فانه
روي انه عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء وقال بعض الناس جاز التوضي بغيره
من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر قلنا ان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت بالنص
على خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة ولهذا لا يسبق الى الفهم عند اطلاق اسم
الماء حتى لو امر احد باتيان الماء فجاء بنبيذ التمر يخطأ عادة وليس الغير في معنى الماء

لانه ليس بقائم كالماء وما ثبت بخلاف القياس لايقاس عليه غيره او قال لو شج

رجل فى صلوته او احتلم بنى على صلوته بالقياس على ما سبقه الحدث لا يصح لان

الحكم فى الاصل لم يعقل معناه فاستحال تعديته الى الفرع اى لو قال احد لو شج

رجل فى صلوته اى شق راسه بان رماه انسان بحجر فسال منه الدم او احتلم يبنى على

صلوته بعد الوضوء بالقياس على ما سبقه الحدث فهذا القياس لا يصح اذ الحكم فى

الحدث ثابت بالنص على خلاف القياس لان الحدث ينافى الصلوة لانه ينافى الطهارة

ولا صلوة الا بطهارة والشئ لا يبقى مع منافيه وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه

غيره فان قلت هذا الحكم ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى

فى صلوته فليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم وهو وارد فى القيء والرعاف

والمذى والبناء ثابت فى سائر الاحداث بالقياس عليها فلو لم يكن الحكم

معقول المعنى لم يتعد الى غيره قلت ذلك ثابت بطريق الدلالة لا بطريق

القياس لان غير القيء والرعاف من الخارج من غير السبيلين مما يسبقه

كثيرا كالقيء والرعاف بل سبق واكثر وقوعا منهما فيثبت الحكم فيه دلالة

والشج انما يحصل بقصد من غيره والاحتلام لا يكثر وقوعا مع ان فيه عملا

كثيرا كذا قالوا وبمثل هذا قال اصحاب الشافعى قلتان نجستان اذا اجتمعتا

صارتا طاهرتين فان افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقعت فى

القلتين فانه لا يتنجس لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا اى لا يحمل

نجسا والقلة مائتان وخمسون منا لكن نقول هذا القياس غير صحيح لان الحكم

لو ثبت فى الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة فى القلتين كان غير معقول

معنى لان بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة لا يعقل معناه وانما قال

لو ثبت فى الاصل اشارة الى ان هذا الحديث ليس بحجة لان فى ثبوته

قيل لانه ضعفه ابو داؤد وهو كان من ائمة اهل الحديث يرجع اليه
في تحقيق الحديث ولانه روي ان ابن عباس وابن زبير امرا بنزح ماء
زمزم ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما بفعلهما انه شاذ في حادثة يعم
بها البلوى فيرد كخبر الوضوء مما مسته النار والقهقهة ايضا اسم مشترك
فانه اسم لرأس الجبل والحجرة وغيرهما فلذا قال المصرح ان هذا الحديث
غير مسلم وعلى تقدير التسليم فالقياس لا يصح ومثال الرابع اي مثال فوات
الشرط الرابع وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي في قولهم المطبوخ
المنصف خمر لان الخمر انما يكون خمرا لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل فيكون خمرا
ايضا بالقياس والسارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد
شاركه النباش في هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس في اللغة
مع اعترافهم ان الاسم لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا النوع
من القياس ان العرب يسمي الفرس ادهما لسواده وكميتا لحمرته ثم لا يطلق
هذا الاسم على الزنجي والثوب الاحمر ولو جرت المقايسة في الاسامي اللغوية
لجاز ذلك لوجود العلة ولان هذا يؤدي الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك
لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام فاذا اعتبرنا الحكم بما هو اعم
من السرقة وهو اخذ مال الغير على طريق الخفية تبين ان السبب كان في
الاصل معنى هو غير السرقة وكذلك جعل شرب الخمر سبب النوع من الاحكام
فاذا علقنا الحكم بما هو اعم من الخمر تبين ان الحكم في الاصل كان متعلقا بغير
الخمر قوله وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي كاثبات الاسم بالقياس
وهذا عندنا واصل الاختلاف ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ام لا ذكر
في اصول الفيروزآبادي في مذهب الشافعي ان اثبات الاسماء بالقياس

ومن علماء اصحابه من قال لا يجوز وهو قول اصحاب ابي حنيفة دليلنا هو ان النحويين
اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب ولم يسمعوا ذلك من
العرب لكنهم لما وجدوهم مستمرين على رفع فاعل ونصب مفعول علموا
انهم رفعوا الفاعل لكونه فاعلا ونصبوا المفعول لكونه مفعولا فحملوا عليه
كل فاعل وكل مفعول فدل على جواز ذلك الى هنا كلامه فاذا اثبتوا اسم
الشيء لشيء آخر اعطوه حكمه ومن جملة ذلك قولهم في المطبوخ المنصف
وهو ما طبخ من العصير حتى ذهب نصفه وهو ليس بخمر لان الخمر هو النيء
من ماء العنب اذا صار مسكرا بالغليان والاشتداد وهو اسم خاص له
باتفاق اهل اللغة وحرمته فوق حرمة غيره من الاشربة المحرمة وهي المثلث
والمنصف ونقيع التمر ونقيع الزبيب اذا اشتد وغلى ولهذا يكفر مستحل الخمر
ولا يكفر مستحليها ويجب الحد بشرب قطرة من الخمر ولا يجب بشرب غيرها من
الاشربة الا ان يسكر وهذا عندنا ومن سماها خمرا بالقياس اعطاها حكمها
وكذلك اثبات اسم السارق للنباش والحكم بقطع يده قوله وهذا اي اثبات
الاسم بالقياس من الخصم كما اعترف الخصم بان اسم الخمر مثلا لم يوضع للمنصف
واسم السارق لم يوضع للنباش قوله فاذا علقنا الحكم باعم من الخمر الخ هذا
منقوض بسائر الاقيسة لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق الحكم باعم من
المنصوص وغيره ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصا
عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لا يجوز
بالقياس على كفارة القتل اي مثال فوات شرط الخامس انهم قالوا لا يجوز
اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
فان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة قلنا هذا

القياس فاسد لان الرقبة فى كفارة اليمين والظهار غير مقيدة بصفة الايمان
فى النص فكان موجب النص اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة كانت او كافرة فكان
شرط الايمان ابطال موجب النص وهو اطلاق الحكم ولو جامع المظاهر فى خلال
الاطعام يستانف الاطعام بالقياس على الصوم اعلم انه تعالى قال فى كفارة الظهار
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ
سِتِّينَ مِسْكِينًا فانه شرط فى الصيام خلوه عن المسيس واطلق الاطعام فكان
موجبه جواز الاطعام على الاطلاق فلو شرط فى الاطعام خلوه عن المسيس بالقياس
على الصوم لان كل واحد منهما كفارة الظهار كان تركا لاطلاق النص بالقياس
ويجوز للمحصر ان يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع اعلم ان المحصر اذا لم يقدر
على الهدى يبقى محرما ولا يتحلل بالصوم عندنا وقال الشافعى يحل بالصوم
كالمتمتع اذا لم يجد الهدى والجامع العجز قلنا ان الفرع وهو المحصر منصوص
عليه بخلاف حكم القياس وهو قوله تعالى وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ
مَحِلَّهُ والمتمتع اذا لم يصم فى ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء
رمضان اعلم ان المتمتع اذا لم يجد الهدى فانه صام ثلثة ايام اخرها يوم
عرفة وسبعة اذا رجع فان فاته الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجز الا الدم
وقال الشافعى واذا فاته الصوم الى عرفة لم يجز الصوم فى ايام التشريق لانه
منهى عنه فاذا لم يصم يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان والجامع
ان كلا منهما صوم موقت فات عن وقته قلنا هذا القياس لا يصح لان
الفرع منصوص عليه لما روى ان عمر رض اذن رجلا قال له تمتعت ولم
اصم حتى مضى يوم عرفة فقال عليك الهدى اه فان قلت هذا قول
الصحابى وليس بنص حتى يترك به القياس الا يرى ان ارباب المذاهب

يخالفونه كثيرا بالراي في مسائل الفقه قلت الاثر كالخبر فيما لا يعقل بالراي
على المختار لانه محمول على السماع والتوقيف من الرسول عليه السلام القياس
الشرعي انما قيد به احترازا عن القياس اللغوي وهو قياس اهل النحو واللغة
وعن القياس العقلي وهو قياس اهل الحكمة والكلام والمنطق هو ترتب الحكم في
غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه قوله هو ترتب
الحكم على معنى وترتب الشيء على غيره ثبوته عليه وتلوه به اختلف القايسون فيه فقال
مشايخ العراق الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بالعلة وانما العلة
وضعت دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال بعضهم وهو قول مشايخ سمرقند
ان الحكم يثبت بالعلة في النص فمتى وجد مثله في موضع آخر يتعدى اليه وهو
قول الشافعي رح وانما النص لمعرفة الحكم لا لثبوته كذا في الميزان فعلى هذا قوله ترتب
الحكم الخ اشارة الى القول الثاني فان قلت القياس هو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة واما ترتب الحكم في الاصل على العلة هو تعليل لا قياس فكيف
يستقيم قوله هو ترتب الحكم على معنى قلت قوله في غير المنصوص يتعلق بقوله ترتب
الحكم ثم انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب او بالسنة او بالاجماع او بالاجتهاد
والاستنباط اعلم ان الاصل في النصوص التعليل عند العامة لكنهم اتفقوا على
انه لا يصح التعليل بجميع اوصاف النص لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم
فان التركي والهندي ونحوهما سواء في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان
اعتق رقبة ولا اثر لهما في ايجاب عتق رقبة وكذا وصف الحرية ووقاع الاهل
حتى تجب الكفارة على العبد وبالزنا وفي الامة واتفقوا ايضا على انه لا يعلل
باي وصف شاء المعلل من غير دليل فاذن لا بد من دليل يعرف به كون
المعنى علة وهو اما الكتاب او السنة او الاجماع او الاجتهاد والاستنباط

مثال العلة المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة لسقوط الحرج
في الاستيذان في قوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم
بعضكم على بعض بيانه انه تعالى امر بان يستاذن العبيد والذين لم يبلغوا
في ثلث اوقات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن
بعد صلوة العشاء واسقط الاستيذان فيما بين هذه الاوقات وبين علته كثرة
الطواف بقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض يعني ان بكم وبهم حاجة
الى المخالطة والمداخلة يطوفون عليكم للخدمة وتطوفون عليهم للاستخدام
فلو لزم الامر بالاستيذان في كل وقت لادى الى الحرج قوله ثم اسقط رسول الله
صلى الله عليه وسلم حرج نجاسة سؤر الهرة بحكم هذه العلة فقال انها الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فقاس اصحابنا جميع ما
يسكن في البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلة الطواف فيه بيان وتاثير
ان الطواف علة لهذا الحكم حيث علل عليه السلام سقوط حرج النجاسة بهذه
العلة وكذلك قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بين ان الافطار
شرع للمريض والمسافر لتيسير الامر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح في نظرهم
من الاتيان بوظيفة الوقت او تاخيره الى ايام اخر وباعتبار هذا المعنى قال
ابو حنيفة المسافر اذا نوى في ايام رمضان واجبا آخر يقع عن واجب آخر
لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فلان
يثبت له ذلك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن عهدة
الواجب اولى قوله وكذلك قوله تعالى بعد ان رخص للمريض والمسافر
بالافطار يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه بيان ان اباحة الافطار
للمريض والمسافر لتيسير عليهم بان يساوي الافطار والصوم عندهم

ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح منهما في نظرهم لمصلحة قوله وباعتبار هذا
المعنى اي باعتبار ان لزوم الصوم ساقط بالترخص فان قيل كيف يصح اختيار
الصوم عن العبد لان في الصوم مشقة واللائق بالعبد ان يختار
ما هو الارفق وهو الافطار اذ اختيار الاشق وترك الايسر ينزع الى
الربوبية والشركة ولهذا كره الاكمال بالصلوة في السفر اذ اليسر في الاقل
لا في الاكثر قلنا في الصوم ايضا يسر موافقة المسلمين لان البلية اذا
عمت طابت وفي الافطار وتاخير الصوم نوع مشقة وهو انه يتفرد
بالصوم ويرى الناس ياكلون ويشربون في حال الاقامة بخلاف الصلوة
فان اليسر فيها متيقن في القصر فلا يجوز فيه التخيير بين الاكمال والقصر
ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام ليس الوضوء على من
نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وانما الوضوء على من نام مضطجعا فانه
اذا نام استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه
العلة الى النوم مستندا او متكئا الى شيء لو ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى
الحكم بهذه العلة الى الاغماء والسكر وكذلك قوله عليه السلام للمستحاضة
توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر جعل
انفجار الدم علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة قوله جعل
استرخاء المفاصل علة لان قوله فانه انما يذكر مثله للعلية في كلامهم
كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وكذلك كلمة ان بعد كلام لبيان العلية كما
في قول الشاعر بكرا يا صاحبي قبل الهجير ان ذلك النجاح في التبكير
وقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون وكذلك قوله عليه السلام
توضئي وصلي قد مر ذكره ومثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا الصغر

علة لولاية الاب فی حق الصغیر فیثبت الحکم فی حق الصغیرة لوجود العلة والبلوغ عن عقل علة لزوال ولایة الاب فی حق الغلام فیتعدی الحکم الی الجاریة بهذه العلة وانفجار الدم علة انتقاض الطهارة فی حق المستحاضة فیتعدی الحکم الی غیرها لوجود العلة قوله مثال العلة المعلومة بالاجماع فیما قلنا ای اصحاب ابی حنیفة وغیرهم الصغر علة لولایة الاب فی حق الصغیر فیثبت الحکم فی حق الصغیرة وهذا لان الصغیر عاجز عن القیام بالمصالح فلذا جعل للولی ولایة علیه لیقوم بامورہ فان قلت قد ذکر فی کتب علمائنا ان عند الشافعی العلة فی هذه المسئلة البکارة ولهذا لا یجعل للاب ولایة علی الثیب الصغیرة واثبت له ولایة علی البکر البالغة لوجود البکارة فی هذه دون الاولی فانی یصح ثبوت علیة الصغر بالاجماع قلت یسلم انه کذلک فی الصغیرة لکنه انما جعلنا الصغر علة بالاجماع فی الصغیر لانه مولی علیه علی الاطلاق بالاجماع فیثبت ان ولایة الانکاح فی حقه لعلة الصغر لا غیر ثم بعد ذلک نقول القیاس علی نوعین احدهما ان یکون الحکم المعدی من نوع الحکم الثابت فی الاصل والثانی ان یکون من جنسه مثال الاتحاد فی النوع ما قلنا ان الصغر علة لولایة الانکاح فی حق الغلام فیثبت ولایة الانکاح فی حق الجاریة لوجود العلة فیها ویثبت الحکم فی الثیب الصغیرة وکذلک قلنا الطواف علة لسقوط نجاسة سؤر الهرة فیتعدی الحکم الی سواکن البیوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علة لزوال ولایة الانکاح فلزوال الولایة عن الجاریة بحکم هذه العلة ومثال الاتحاد فی الجنس ما یقال کثرة الطواف علة لسقوط حرج الاستئذان فی حق ما ملکت ایماننا فیسقط حرج نجاسة السؤر بهذه

العلة فإن هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه وكذا الصغر علة ولاية التصرف للاب في المال فيثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة وان بلوغ الجارية عن عقل علة زوال ولاية الاب في حق المال فتزول ولايته في حق النفس بهذه العلة والمراد بالاتحاد في النوع ان يكون حكم الفرع عين حكم الاصل لكنه يتغاير المحلان كما ان ولاية الانكاح اتحدت في المحلين في الجارية والغلام وكذلك نجاسة السؤر في المحلين في الهرة وسواكن البيوت وكذلك حكم زوال الولاية واصل المسئلة ان الولاية في الجارية تدور عنده مع البكارة فيثبت في البكر البالغة دون الثيب الصغيرة وعندنا تدور مع الصغر فيكون الحكم على العكس والاتحاد في الجنس ان يشترك الحكمان في وصف ويختلفان في وصف كالاضافة والوصف مثل ولاية النفس وولاية المال ومثل حرج الاستئذان وحرج النجاسة ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بان يقول انما يثبت ولاية الاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الاب وعلى هذا نظائره قوله من تجنيس العلة اى بيان ان العلة معنى عام يعم المنصوص وغيره ليؤثر في حكم المنصوص في جنسه من حكم الفرع كما عللنا ولاية الاب في مال الصغيرة بعجز عن التصرف وهذا المعنى يعم المال والنفس فلهذا اثبتنا الولاية على النفس ايضا كما اثبتنا على المال قوله وحكم القياس الاول وهو ان يكون حكم الفرع والاصل متحدا في النوع ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحدا في العلة وجب اتحادهما في الحكم وان افترقا

في غير هذه العلة وصورة الفرق في هذا النوع ان يقول مثلا لا يلزم من الولاية في
الغلام الولاية في الجارية الثيب لان الثيب صارت لها قدرة التصرف بنفسها
لزوال حيائها فيقول هذا لا يضرنا لثبوت الاتحاد في العجز الثابت بالصغر
فيثبت الاتحاد في الحكم مع وجود الافتراق بوصف آخر هكذا قيل وحكم
القياس الثاني وهو ان يكون الحكم في الفرع من جنس حكم الاصل فسياده بممانعة
التجنيس بان يمنع عموم العلة وشمولها للاصل والفرع فلا تؤثر في حكم الاصل
وبالفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تاثيره
في ولاية النفس لان الحاجة في التصرف في المال كثير الوقوع ناجزة لا يحتمل التاخير وهي
عاجزة عن التصرف فيها ومثل هذه لا توجد في النفس لانعدام الشهوة واعلم
ان في هذا المقام اشكال من وجوه احدها ان تعليله بان الاتحاد في العلة
يوجب الاتحاد في الحكم يشترك فيه القسمان وثانيها ان الفرق اذا كان
في المعنى المؤثر يبطل به القسمان واذا كان في غيره لا يضره لا بالاول ولا
بالثاني وثالثها ان الفرق المذكور اذا تقرر لا يسلم معه القسم الاول عن
الخلل ايضا وبيان القسم الثالث وهو العلة المستنبط بالراي والاجتهاد
ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت
الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه اعلم انه اذا لم يوجد نص او اجماع دليلا على العلة
اختلف القايسون فيما يصلح دليلا عليها فقالت جماعة منهم هو الاطراد
وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل له معنى تاثيرا او اخالة
وقال البعض اصحاب الشافعي هي الاخالة وهي ان يقع في القلب خيال القبول
والصحة فثبتت صحته بشهادة القلب التي هي المعتبر عند انقطاع الادلة
وعندنا هي الملائمة والمناسبة وهي ان يكون بحال يوجب ثبوت الحكم

وينقاضاه بالنظر اليه قال الغزالي المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح
بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي
هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد
ويحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب فقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع
يضاف الحكم اليه لمناسبة لا بشهادة الشرع بكونه علة ونظيره اذا راينا
شخصا اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقير
ولتحصيل مصالح الثواب وهذا كما عللنا في ولاية الانكاح في الصغير بعلة
الصغر للمناسبة لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على جهة النظر للصغير باعتبار
عجزه عن مباشرة النكاح مع حاجته الى مقصوده والصغر مورث العجز فكان
هذا تعليلا بوصف مناسب ملائم للحكم وقد ظهر اثر هذا الوصف في موضع
الاجماع وهو ولاية المال فانها ثابتة في مال الصغير بالاجماع وانما يشترط
هذا لوجوب العمل بالوصف لان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد ولا بد
لوجوب القضاء بشهادة الشاهد من العدالة وهو اجتنابه عن محظورات دينه
واجتنابه عنها يدل ظاهرا على انه يجتنب عن الكذب في الشهادة ايضا فظهور
اثر الوصف في موضع آخر يدل ظاهرا على انه مؤثر في موضع النزاع فهذا يوجب
العمل بالقياس بهذه العلة واما مجرد المناسبة فتجوزه ولا يوجبه كما اشار بقوله
اذا عرف هذا فنقول اذا راينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع
الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع
يوجب العمل عند انعدام دليل فوقها بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه
ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحري وحكم هذا القياس ان يبطل
بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم فلا

يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناء على الظن وقد بطل
ذلك بالفرق قوله بالفرق المناسب اى بالفرق بين الاصل والفرع فى الوصف
المناسب لان عنده اى عند وجود الفرق يوجد مناسب فى الاصل المقيس عليه سوى
الوصف الذى علل المعلل به وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة
بعد تزكية الشاهد وتعديله والنوع الثانى بمنزلة الشهادة عند ظهور
العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور اى على
ما ذكرنا من الانقسام الثلثة والفرق بينها ان الوصف المعلوم بالكتاب
والسنة بمنزلة تزكية الشاهد المعدل من المزكى لان دلالة النص على
كونه علة بمنزلة تزكية الشاهد من المزكى والوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة
الشاهد الذى ظهر عدالته قبل التزكية لان الاجماع لا يدل صريحا ولا اشارة
على ان هذا الوصف علة وانما يترتب الحكم على الوصف لوجوده معه مناسبته
له والوصف المعلوم بالاجتهاد بمنزلة الشاهد المستور لانه لم يظهر عدالته
ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علة بدليل من نص او اجماع فان قيل ان
العمل بالقسم الثالث واجب كما صرح به ان غلبة الظن يوجب العمل وكونه بمنزلة
المستور يقتضى ان لا يجب العمل به ولكن يكون جائزا قلنا انما يجب العمل
بالوصف المناسب اذا اقترن به الحكم فى موضع الاجماع وهو من قبيل النوع
الثانى ولقائل ان يقول فعلى هذا لا فرق بين النوع الثانى والثالث فى التحقيق
فافهم

فصل

الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول
بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة
لما فرغ الشيخ من بيان شروط القياس وركنه وهو العلة شرع فى بيان دفعه
واما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثانى منع الحكم وهى ان يوقع

سوال على المعلل وهي اشبه باب المناظرة واصلها لان المناظرة وضعت مثال

الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي

دام اثباته على السائل والسائل مدعا عليه فكان سبيله الانكار كما ان سبيل

المدعى عليه في الحقوق الدفع عن نفسه والانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غير

الممانعة الا عند الضرورة وهي انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب يجوز في الحكم يتجاوز

السائل عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا يشتغل بالقلب ثم بالعكس

ثم بالمعارضة فاذا ازال الكلام الى المعارضة سهل الامر على المجيب مثاله اي مثال

المنع في الوصف في قولهم صدقة الفطر واجبة بالفطر اي بسببه فلا تسقط

بموته ليلة الفطر لتقرر وجوبه بتحقق السبب فانهم جعلوا الوصف اي العلة

للحكم وهو وجوبها بالفطر ونحن نمنع وجود هذا الوصف فنقول لا نسلم

وجوبها بالفطر بل عندنا يجب براس يمونه ويلي عليه فان قيل لا يستقيم

هذا النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه وليس لهذا القياس

مقيس عليه قلت المقيس عليه سائر الحقوق المالية كالديون التي تتحقق اسبابها

او يجعل هذا قياسا بلا مقيس عليه فيسمى هذا تعليلا وقد تقرر تحقق المسائل

في باب الاسباب وكذلك اذا قال قدر الزكوة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك

النصاب كالدين قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب

قوله فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين بعدما حال الحول ولم يؤد الزكوة جعل وجوب

مقدار الزكوة علة الحكم وهو بقاء الواجب بعد هلاك المال وانما نمنع هذه

العلة فنقول لا نسلم ان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب في

الذمة ولئن قال الواجب اداءه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة

قلنا لا نسلم بان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية

اى قلنا لا نسلم بان اداء الدين واجب لحق رب الدين على المديون بل حرم منع
رب الدين عن ان ياخذ مقدار دينه من مال مديونه حتى اذا خلى المديون
بين المال وبين الدائن يخرج عن عهدة الدين وان لم ياخذ الدائن المال وهذا
اى قولنا لا نسلم بان وجوب الاداء ثابت من قبيل منع الحكم لان وجوب الاداء
وجوازه من قبيل الاحكام وللقائل ان يقول الحكم فى هذا القياس عدم
سقوط الزكوة بهلاك المال واما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين
الاصل والفرع فكان هذا المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم
وكذلك اذا قال المسح ركن فى باب الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لا
نسلم بان التثليث مسنون فى الغسل بل اطالة الفعل فى محل الفرض زيادة
على المفروض كاطالة القيام والقراءة فى باب الصلوة غير ان الاطالة فى
باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل كل المحل وبمثله نقول
فى باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب اى وكذا اذا قال
القائل باثبات سنية التثليث فى مسح الراس المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فى الاعضاء فانه سن فيه التثليث لانه ركن فى الوضوء قلنا لا
نسلم ان التثليث مسنون فى الغسل فمنعنا الحكم وهو سنية التثليث فى
المقيس عليه وهو الغسل فى الاعضاء الثلثة وبيانه ان التكرار ليس
بسنة مقصودة فى الاصل لانه لا اثر لوصف الركنية فى التكرار انما اثره فى
سنية التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات للفرائض
ولانه الاصل فى سائر الاركان والتكميل انما يكون باطالة الفرض فى محله فيما
امكن الا يرى ان القيام والركوع والسجود انما يكون تكميلها باطالتها لا بتكرارها و
كذا القراءة الا انا لم نجد محل الاطالة فى الغسل لان المفروض استغرق محله كانت الاطالة

تكميلا في غير محل الفرض فصرنا ضرورة الى التكرار خلفا عن الاصل مع العمل
بالاصل ممكن في مسح الراس فقلنا بالاطالة فيها الى الاستيعاب ولكن كما قال
تقابض البدلين في بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود فانه شرط تقابض
البدلين في عقد الصرف والجامع ان كلا منهما مال يجري فيه الربوا قلنا
لا نسلم بان التقابض شرط في باب النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بيع
النسيئة بالنسيئة غير ان النقود لا يتعين الا بالقبض فشرط التقابض خلفا عن
التعيين فلا يكون شرطا باصله عندنا اي قلنا لا نسلم ان التقابض شرط
في عقد الصرف بل الشرط تعينها وانما لا يجوز عقد الصرف بدون قبض
البدلين لان النقود لا يتعين بدون القبض اذ الدراهم والدنانير لا يتعينان
في العقود والفسوخ لثبوتها في الذمة ولهذا اذا ابتاع بسلعة بدراهم
معينة جاز ان يؤدي مكانها اخرى بخلاف الطعام فانه يتعين قبل
القبض اذا عين واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة
مع بيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل مثاله المرفق حد في باب الوضوء
فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل في المحدود قلنا المرفق حد الساقط
فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل في المحدود ثم اي واما القول بموجب
العلة وهو تسليم كون الوصف علة للحكم المدعى ظاهرا بهذا القياس مع بيان
ان معلولها اي معلول هذه العلة بالتحقيق غير ما ادعاه المعلل كما في
مسئلة المرفق فان المعلل اي القايس ادعى انه لا يدخل تحت الغسل والسائل
يسلم ان هذا الوصف وهو كونه حدا في باب الوضوء علة لهذا الحكم ظاهرا
وهو انه لا يدخل تحت الغسل لكن حكمها بالتحقيق انه لم يدخل تحت المحدود
والمحدود ههنا الجانب الساقط لا الجانب المغسول والمرفق حد الساقط لا حد الغسل

فلا يدخل تحت الساقط وكذلك يقال صوم رمضان صوم مفروض فلا يجوز بدون
التعيين اي لا يجوز بمطلق النية وبنية النفل كصوم القضاء قلنا صوم الفرض
لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما جوزنا باطلاق النية لانه وجد
التعيين ههنا من جهة الشرع اي قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين
فهذا التسليم ما ادعاه المعلل علة وهو انه لا يجوز بدون التعيين
عندنا وانما جوزنا باطلاق النية لانه وجد التعيين من جهة
الشرع وتعيين الشرع فوق تعيين العبد ولئن قال لا يجوز بدون
التعيين من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين الا
ان التعيين ثمه لم يثبت من جهة الشرع ولذلك يشترط تعيين العبد
وههنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد وحاصل هذا
الجواب الممانعة في شرط القياس وهو ان الفرع ليس نظير الاصل لانه
انما شرط التعيين في الاصل لانه لم يوجد فيه تعيين من الشرع وفي
الفرع يوجد التعيين من الشرع فلا حاجة الى تعيين العبد ثم بين المثالين
المذكورين فرق في الدفع وهو ان المثال الثاني انما دفعنا فاما المثال الاول
على ما تقرر في الاصطلاح في معنى القول بموجب العلة واما القلب فنوعان
احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم والقلب في اللغة
تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها وفي الاصطلاح هو
بهذا المعنى تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو نوعان
احدهما ان يجعل السائل معلولا اي حكما ما جعله المعلل علة للحكم ويجعل
علة ما جعله المعلل معلولا وفيه ابطال التعليل بابطال علية ما جعلها
حكما وهذا القلب في اللغة كقلب الاناء وهو جعل اعلى الشيء اسفله

واسفله اعلاه وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل ما كان حكما في الاصل علة لحكم آخر فاما لو علل بالوصف المحض لا يرد عليه هذا القلب ومثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بحفنتين من الطعام اقول من جعل الربوا في الكثير حراما في بيع ما يدخل تحت الكيل يوجب جريان الربوا في القليل كالاثمان فانه يجري فيه الربوا في القليل والكثير والجامع ان كلا منهما مما يجري فيه الربوا قلنا لا بل جريان الربوا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان وقد قلبنا تعليل الخصم وجعلنا جريانه في الكثير حكما وهو علة في قياس الخصم وجعلنا جريانه في القليل علة وهو حكم في القياس ثم اعلم ان القلب انما يتحقق في الحكم وعلة الاصل المقيس عليه كما يقول الاثمان انما يجري الربوا في كثيرها لانه يجري في قليلها وقول المص في المثالين كالاثمان وكالصبي يخل بالمقصود وكذلك في مسئلة ملتجي الحرم حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصبي قلنا بل حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة اتلاف النفس كالصبي فاذا جعلت علته معلولا لذلك الحكم لا تبقى علة له لاستحالة ان يكون الشيء الواحد علة الشيء ومعلولا له وقوله في مسئلة الملتجي وهي ان مباح الدم اذا التجى الى الحرم لا يقتل فيه عندنا وقال الشافعي رح يقتل فيه بالقياس على ما اذا كان القصاص عليه في الطرف فانه اذا التجى الى الحرم يستوفى منه القصاص اتفاقا فكذا اذا التجى من عليه القصاص في النفس والجامع ان كلا منهما جان هذا حاصل قولهم في هذه المسئلة وان لم يكن منشا لمورد القلب التقرير المذكور في الكتاب ان حرمة اتلاف النفس توجب حرمة اتلاف الطرف وان كان مورد القلب كما ذكرنا في الكتاب لكنه لا يتم دليلا للمدعا الا بضم مقدمات

وبيانه ان حرمة اتلاف النفس علة لحرمة الطرف كما فى صيد الحرم فان حرمة طرفه انما يثبت لحرمة نفسه وحرمة الطرف غير ثابتة فى الملتجى فعلم ان حرمة النفس ايضا غير ثابتة والا يلزم تخلف الحكم عن العلة وهو باطل والنوع الثانى من القلب ان يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير الوصف الذى علل به حجة للسائل بعد ان كان حجة للمعلل وهذا كقلب الجراب وهو جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان الوصف كان شاهدا لك عليك فقلبته وجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك مثاله صوم رمضان صوم فرض فيشترط فيه التعيين كالقضاء اى مثاله فى صوم رمضان انه صوم فرض فيشترط فيه تعيين النية كصوم القضاء قلنا لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين بعد ما تعين اليوم يعنى شرعا كالقضاء واما العكس فنعنى به ان يتمسك السائل باصل المعلل على وجه يكون المعلل مضطرا الى وجه المفارقة بين الاصل والفرع العكس لغة ان يرد الشئ الى السنة الاولى وفى الاصطلاح ان يتمسك السائل باصل المعلل اى بما جعله اصلا مقيسا عليه لضد ما فرع المعلل اى لضد الحكم الذى جعله المعلل فرعا وهو الحكم المدعى بالقياس فان قلت ما ذكره من تفسير العكس فهو نفس معنى القلب المذكور يدخل فيه فيساد الوضع على ان المثال المذكور للعكس لا يطابقه لا نعكس فيه نفى الزكوة من حلى النساء قلت ما تحقق من معنى العكس المذكور فى شرح الاصول ومثال من الامثلة المذكورة فيها هو ان يعلل السائل باصل المعلل لنفى حكم المعلل بنفى لازم الحكم الاول وبنفى نظيره على وجه يضطر المعلل الى المفارقة بين الاصل والفرع مثاله اى مثال العكس قول اصحاب الشافعى فى مسئلة الحلى الحلى اى حلى النساء اعدت للابتذال فلا تجب

الزكوة فيها كثياب البذلة وهي المعدة للاستعمال واللبس قلنا ينطرد بالعكس
لو كان الحلي بمنزلة الثياب لما تجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة فاضطر
المعلل الى قبول الفرق بين الاصل والفرع واما فساد الوضع فالمراد به ان
يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم اما فساد الوضع فالمراد به ان يكون
قياس المعلل فاسدا في اصل وضعه بان يجعل العلة وصفا لا يليق بالحكم
فاورد عليه السائل بيان فساده مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين
اختلاف في الدين اعترض على النكاح فيفسد كارتداد احد الزوجين فانه جعل
الاسلام علة لزوال الملك قلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا
في زوال الملك قوله مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين انه تقع الفرقة
بمجرد الاسلام وعندنا لا تقع الفرقة قبل عرض الاسلام واباء الآخر قالوا
لان في اسلام احدهما اختلاف الدين فيوجب فساد النكاح كالردة قلنا هذا
فاسد وضعا لانه جعل الاسلام علة لزوال الملك والاسلام عهد عاصما
للملك والحقوق كما اذا اسلم في دار الحرب فقد عصم نفسه وماله واولاده
الصغير فلا يكون مؤثرا في زوال الملك وكذلك في مسئلة طول الحرة انه
حر قادر على النكاح فلا يجوز له نكاح الامة كما لو كان تحته حرة قلنا وصف
كونه حرا قادرا يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز قوله
في مسئلة طول الحرة وهو القدرة على نكاح الحرة يقول الشافعي انه لا يجوز
نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لانه حر قادر على نكاح الحرة فلا يجوز له نكاح
الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل القدرة على
النكاح مؤثرا لعدم جوازه وهو عجز فيه من جهة الشرع والعجز ضد القدرة
فلا يكون من اثر القدرة واما النقض فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط

له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء واما النقض فهو وجود
العلة وتخلف الحكم عنه مثاله ما يقال الوضوء طهارة فيشترط فيه النية
كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء لوجود العلة وهي الطهارة وتخلف
الحكم وهو اشتراط النية لانه لم يشترط النية فيهما واما المعارضة فمثل ما
يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لما كان المسح ركنا في
الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم واما المعارضة فهي ان يأتي
السائل بدليل آخر ينفي حكم دليل المعلل بان يقول السائل للمعلل ما
ذكرت من الدليل وان دل على الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه ومثاله
ما ذكرناه وهو الظاهر **فصل** الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد
عند شرطه فالسبب ما يكون طريقا الى الشيء بواسطة كالطريق فانه
سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي والحبل سبب الوصول الى
الماء بالادلاء فعلى هذا كل ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا
وتسمى الواسطة علة لما تم البحث من دلائل الشرع وهو الاصول الاربعة
فاعلم ان ما ثبت بهذه الدلائل من الاحكام يتعلق باسبابها او شروطها وعللها
فلا بد من بيانها وهذا الفصل لبيان ذلك فان الحكم يتعلق بسببه لانه
يفضي اليه ويتوصل به الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها مؤثرة في الحكم والحكم
يوجد عند وجود الشرط فالسبب ما يكون طريقا ووسيلة الى المسبب
وهو الحكم بواسطة بين الحكم والسبب كالطريق فان معناه اللغوي
الطريق واستعمل في الشرع بمعنى الطريق ايضا لان الطريق سبب الوصول
الى المقصود بواسطة المشي وكما جاء السبب في اللغة بمعنى الطريق جاء
بمعنى الحبل ايضا لان الحبل سبب الوصول الى الماء بالادلاء وتسمى الواسطة علة مثاله

فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب التلف بواسطة توجد
من الدابة والطير والعبد فانه سبب تلف الدابة لانه اذا فتح بابها خرجت
الدابة وضلت فتلفت فكان تلفها بواسطة خروجها وهو علة تلفها وكذا
اذا فتح باب قفص فطار الطير فان خروج الطير واسطة بين تلفه وبين فتح القفص
وكذا اذا حل قيد العبد حتى ابق فان تلف العبد وجد بواسطة بدنية بين حل قيده
وهو ذهاب العبد والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب
لانها تؤثر في الحكم ويثبت بها والسبب يفضي اليه لا غير فكانت اولى باضافة الحكم اليها
الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى السبب ح وعلى هذا قال اصحابنا اذا
دفع السكين الى الصبي فقتل به نفسه لا يضمن اي الدافع ديته لانه اخذ بتلفه سبب
دفع السكين وعلة وهي فعل الصبي فاضيف الحكم اليها ولو سقط السكين من يد الصبي
فجرحه يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل اختياري له فلم يكن الهلاك به حاصلا عقيب
فعل لا هلاك له باختياره فكان التلف هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع فيضمنه والزم
من الامساك اليه فضمن الدافع سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهي سقوط السكين
على الصبي مما لا تصلح الاضافة اليها لانه ليس بفعل اختياري ولو حمل الصبي على الدابة فسيرها
الصبي في جانب منه وسيرها فسقط ومات لم يضمن الحامل لان الحمل وان كان سببا للتلف
لكن اعترض عليه علة وهي سير الدابة وهو فعل اختياري حصل من الصبي فيضاف الحكم
الى العلة ولو دل انسانا على مال الغير فسرقه اي الانسان مال الغير او على نفسه اي او دل
انسانا على نفس الغير فقتله اي الانسان ذلك الغير او على قافلة فقطع عليهم الطريق
لا يجب الضمان على الدال في هذه المسائل الثلث لان الدلالة سبب محض اذ هي
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما علة تصلح لاضافة الحكم اليها وهي
فعل المدلول الذي يباشره باختياره فيضاف الحكم اليها فهذه المسائل الخمس متفرعة على الا

وهو ان السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة الا في مسئلة سقوط السكين فانها اضيف حكمها الى السبب فهو متفرع على الاستثناء المذكور قوله

وهذا الجواب للمودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة الا ان الجناية انما يتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا حكم لها لاحتمال ارتفاع اثر الجناية بمنزلة الاندمال في باب الجراحة جواب سوال وهو ان دلالة المودع والمحرم ايضا سبب محض كدلالة السارق ومع ذلك اضيف الحكم الى السبب فاجاب بان الضمان على المودع انما هو لجناية على مال الوديعة وترك الحفظ الذي التزمه بعقد الوديعة وتضييعه اياها فكان ضامنا بمباشرة هذه الجناية بنفسه دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وبان الضمان على المحرم انما يجب باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بمباشرة المحظور لا بان الدلالة سبب لتلف الصيد قوله الا ان الجناية جواب اشكال وهو انه لو كان كذلك ليضمن بمجرد الدلالة بدون ان يتصل بالقتل فاجاب بان الجناية انما يتقرر بالقتل لانها انما صارت جناية بازالة امن الصيد وازالته بعرض الانتقال والانتقاض لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول ولا يقدر عليه فيعود آمنا كما كان فصار كما اذا اخذ ثم ارسله او رماه فلم يصبه وقد يكون

السبب بمعنى العلة اذا كانت العلة حادثة بالسبب فيضاف الحكم اليه

مثاله فيما تقدم العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة لانه

لانه لما تثبت العلة بالسبب يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه
ولهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شيأ ضمن السائق والشاهد اذا اتلف
بشهادته مالاً فظهر بطلانها بالرجوع ضمن الشاهد لان سير الدابة
يضاف الى السوق وقضاء القاضي يضاف الى الشهادة لما انه لا يسعه
ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالمجبور في ذلك
بمنزلة البهيمة بفعل السائق قوله ضمن السائق لان اصابة تلفها بذهابها
وان كان علة التلف لكنها حدثت بالسوق لان السوق يحمل الدابة على
الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره وكذلك مسئلة الشهادة
لان القاضي كالبهيمة محمول على القضاء بعد اقامة البينة ثم السبب قد يقام
مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيرا للامر على المكلف
ويسقط به اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب لما في التكليف على العمل
بحقيقة العلة من الحرج فلذا اسقط اعتبار العلة اي تعليق الحكم ويدار الحكم
على السبب مثاله في الشرعيات النوم الكامل بالاضطجاع والاتكاء فانه لما
اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم
قوله اقيم مقام الحدث لانتقاض الطهارة لانه سبب لانتقاضها والعلة الحدث
والاطلاع على وجود الحدث في حالة النوم متعذر والنوم لاشتماله على
استرخاء المفاصل داع الى وجود الحدث فيكون وجوده حادثا بالنوم فاقيم
مقام الحدث فلذا سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال
النوم حتى اذا نام وتيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء وكذلك الخلوة
الصحيحة لما اقيمت مقام الوطي سقط اعتبار حقيقة الوطي ويدار الحكم على صحة
الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة اي اذا اختلى الزوج بامرأة وليس

هناك مانع من الوطي كصوم ومرض وحيض كانت وطيها فاقمت الخلوة مقام
الوطي لما اسقطنا اعتبار حقيقة الوطي وبدار الحكم على صحة الخلوة بان لم يوجد
مانع فيجب المهر الكامل ويلزم العدة وان تيقن انه ما كان بينهما وطي فان قلت
تعذر الاطلاع على الوطي لهما ممنوع حتى لو توافقا على انتفاء الوطي يجب ان لا يحكم
بلزوم المهر والعدة قلت جاز ان توافقهما تواضعا منهما لمصلحة
من المصالح فتحقق تعذر الاطلاع في حق احكام الشرع والناس غيرهما
لم يشهد معهما وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة في حق الرخصة
سقط اعتبار حقيقة المشقة وبدار الحكم على نفس السفر حتى ان
السلطان لو طاف اطراف مملكته يقصد به مقدار السفر كانت له
الرخصة في القصر والافطار وان لم تكن في سفره هذه المشقة فقيد
بقيد مقدار السفر لانه لو طاف سنين ولم يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها
لم تكن له الرخصة قوله وقد يسمى غير السبب سببا مجازا كاليمين يسمى سببا
للكفارة لانها ليست بسببها في الحقيقة فان السبب لا ينافي وجود المسبب
واليمين ينافي وجود الكفارة فان الكفارة انما تجب بالحنث وبه ينتهي
اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمى سببا مجازا
فانه ليس بسبب في الحقيقة لان الحكم انما يثبت عند الشرط والتعليق
ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود التنافي بينهما جواب نقض
يرد على ما ذكرناه اولا وهو ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم مفضيا اليه
واليمين سبب الكفارة ولذا اضيفت اليه يقال كفارة اليمين مع انه ليس
بموصل اليها بل اليمين ينافي وجوب الكفارة لان الكفارة لا تجب الا
بالحنث واليمين انعقد للبر وشرعت له والبر ينافي الحنث فكان

اليمين مانعا للحنث والحنث لازم الكفارة والمنافي للازم مناف للملزوم
وكذلك تعليق الطلاق والعتاق يسمى سببا للطلاق والعتاق مع انه
مناف لهما لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه امتناعها
عن دخول الدار حذرا عن الطلاق وكان اليمين اى التعليق مانعا لوجود الشرط
وهو لازم للجزاء والمنافي للازم مناف للملزوم ومعنى قوله وبه ينتهى
اليمين اى بالحنث والتعليق بالشرط انه اذا فعل بخلاف موجب اليمين
ارتفع اليمين ولذا لو فعل ذلك مرة اخرى لا يحنث ولا يقع الطلاق
الا فى كلمة كلما لانها ايمان لا يمين واحد فاجاب بان انعقاد اليمين يحتمل
ان يؤول اليه بان خالفه ولزم الكفارة والجزاء فيسمى سببا مجازا كما
ان العنب يسمى خمرا فى قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا **فصل** الاحكام
الشرعية تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة
يعرف بها العبد وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الاحكام الى الاسباب
اى الاحكام الشرعية التى تثبت بالاصول الاربعة تتعلق باسبابها وذلك لان
الوجوب بايجاب الله تعالى وايجابه نحو الصلوة مثلا فى اليوم او فى الليلة
لا يعلم متى يكون فلو لم تكن الاسباب التى وضعت لها يشق معرفتها على
العباد فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة
قبل دخول الوقت لا يتوجه وانما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب
الاداء ومعرف للعبد ان سبب الوجوب قبله ووجوب الاداء ينفصل عن
نفس الوجوب لان الخطاب يثبت بالامر ونفس الوجوب ثابت بالسبب
غير الامر فان السبب يثبت به نفس الوجوب والخطاب بالامر يتوجه بعد ثبوت
ويعرف سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا للمشترى اد ثمن المبيع وللزوج اد نفقة المنكوحة

فانه يجب الثمن بالبيع والنفقة بالنكاح ويجب اداؤهما عند المطالبة كفوله
اد و به يعرف ان الوجوب بالسبب اى الوقت سابق على وجوب الاداء بالخطاب
المتوجه بعد الوقت لان الوجوب اى وجوب الصلوة ثابت فى حق من لا يتناوله
الخطاب لكونه غير فاهم الخطاب كالنائم والمغمى عليه غير زائد على يوم وليلة
حتى امر بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت
فعرفنا ان الوجوب ثابت فى حقهما الا ترى ان الحائض لا يجب عليها القضاء
لما انه لا يجب عليها الاداء ولا موجود تعرفه العبد ههنا الا دخول الوقت
فتعين ان الوجوب ثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتناوله
الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت
وبهذا اى بما ذكرنا من ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهر ان الجزء الاول
سبب للوجوب ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لو كان كذلك لما يثبت
الوجوب الا بعد مضى الوقت فلا يصح اتيان الصلوة فى الوقت للزوم تقدم
المسبب على السبب وهو لا يجوز ثم بعد ذلك لا طريق الا نقل السببية
من الجزء الاول الى الثانى ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهى الى اخر الوقت فيتقرر
الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد فى ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان
اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا فى اول الوقت بالغا فى آخره او كان
كافرا فى اول الوقت مسلما فى آخره او كانت حائضا او نفساء فى اول الوقت طاهرة
فى ذلك الجزء وجبت الصلوة عليهم لان الوجوب كان متقررا فى ذلك
الجزء وعلى هذا جميع صور حدوث الاهلية فى اخر الوقت وعلى العكس بان
حدث حيض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فى ذلك الجزء
سقطت عنه الصلوة ولو كان مسافرا فى اول الوقت مقيما فى آخره يصلى

يصلي اربعا ولو كان مقيما في اول الوقت مسافرا في اخره صلي ركعتين في بيان اعتبار

صفة ذلك الجزء انه ان كان كاملا تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة

باداءها في الاوقات المكروهة وهذا قوله ثم بعد ذلك اي بعد ان يثبت ان الجزء الاول

سبب لا بد ان يعلم كيف يكون باقي اجزاء الوقت سببا ولها طريقان احدهما ان

الجزء الاول اذا جعل سببا العدم ما يرجحه فان اتصل الاداء به تقررت السببية

بناء على حصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر

وان كان المقصود الاصلي الابتلاء وان لم يتصل به الاداء انتقل السببية من الجزء الاول

الى الجزء الثاني الذي يلي الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداء به ثم ان لم يتصل به الاداء

انتقلت منه الى الجزء الثالث الذي يلي الثاني ثم الى الرابع والخامس وانتقلت منه الى جزء

اتصل به الاداء فان لم يتصل الاداء قبل آخر الوقت تنتهي السببية الى آخر الوقت

فيكون ذلك سببا ويتقرر الوجوب في آخر جزء من اجزاءه ويعتبر حال العبد في ذلك

الوقت في الاهلية وانتفاء العوارض فان كان اهلا الوجوب في آخر الوقت يجب وان

لم يكن اهلا فيه لم يجب ويعتبر صفة ذلك الجزء من الكمال والنقصان وعلى العكس اي

بان زالت الاهلية في ذلك الوقت يسقط الصلوة وانما تسقط بالجنون والاغماء

بالاستيعاب والامتداد لان غير المستوعب وغير الممتد لا تسقط به الصلوة

مثاله فيما يقال ان آخر الوقت في الفجر كامل وانما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس

وذلك بعد خروج الوقت فتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس

في اثناء الصلوة بطل الفرض لانه لا يمكن اتمام الصلوة الا بوصف

النقصان باعتبار الوقت وقد وجب كاملا لكمال سببه لان آخر وقت

غير متصف بالكراهية وما ثبت كاملا في الذمة لا يتادى بصفة النقصان

كالصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها

ناز لا قولـه وليجبر بالاياء لايتادى لانها وجبت كاملا فلا تتادى ناقصة
لا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة
او كلها واتى باصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيها
النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا
نقول انما لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج لانه ليس براجع الى نفس
المامور به فانه تعالى امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به
الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فيتمكن
فيه النقصان في الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
الوقت فراجع الى النفس المامور به فانه تعالى امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فقد دخل النقصان في نفس المامور به كذا
في الشروح ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر فان آخر
الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة
النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت قوله ولو كان
ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر استانف في وقت الاحمرار فانه
يجب ناقصا لان سببه وهو الجزء المتصل بالاداء فاسد ناقص لكونه
منسوبا الى الشيطان كما جاء في الحديث المعروف فتقررت الوظيفة
اى يثبت الواجب بصفة النقصان لان المسبب انما يثبت على حسب ثبوت
سببه فيتادى بصفة النقصان ولهذا وجب القول بجواز عصر الوقت
في الوقت المكروه مع فساد الوقت مع كراهيته والطريق الثاني ان يجعل
كل جزء من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان القول به

مفتاح

اى القول بانتقال السببية من الجزء الاول الى الثانى الى آخره قول بابطال
السببية الثابتة بالشرع لان الجزء الاول اذا صار سببا شرعا افاد نفس الوجوب
فاذا قيل بانتقال السببية عنه كانت سببيته باطلة وهذا لا يجوز ولا يلزم
على هذا تضاعف الواجبات فان الجزء الثانى انما يثبت عين ما ثبته الجزء
الاول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود فى باب الخصومات
هذا ينبغى ان يكون دفع اشكال يرد على هذا الطريق وهو انه لو كان
كل جزء من اجزاء الوقت سببا ينبغى ان يكون لكل جزء واجب
فتضاعفت الواجبات وليس كذلك فاجاب بان الاسباب متعددة والواجب
واحد وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود
الشهر بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته واضافة الصوم اليه اى بدليل اضافة الصوم
اليه يقال صوم رمضان لان الاصل فى اضافة الشىء الى الشىء ان يكون المضاف
اليه سببا للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل فى
كل ثابت الكمال وكمال الاختصاص بين السبب والمسبب لثبوته به ولان
الاضافة نسبة واتم النسب الحكم الى السبب لحدوثه به وسبب وجوب
الزكوة ملك النصاب النامى حقيقة بالتجارة او حكما بحولان الحول لانه يتمكن
من استنماء المال على الكمال لان الحول يشتمل على الفصول الاربعة وهى
مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال كالنقد والسائمة وغيرهما فاقيم مقام
النماء لعدم الاطلاع على حقيقة النماء او لتقصيره فى الاستنماء وانما كان
المال سببا للزكوة لانها تضاف اليه يقال زكوة المال فكان وجود النصاب
وهو المال المقدر سببا وباعتبار وجود السبب جاز التعجيل فى باب الاداء

يعني اذا ملك نصابا جاز ان يودي الزكوة قبل حولان الحول لوجود المسبب بعد وجود السبب فان قلت لما كان السبب ملك النصاب النامي قبل الحول النصاب غير نام فلم يكن السبب موجودا قبل الحول قلت وجود النصاب سبب والنماء شرط وسبب وجوب الحج البيت لاضافته الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولهذا لا يتكرر بتكرر السنين والشئ انما يتكرر بتكرر سببه ويتحد باتحاده والبيت متحد فعلم ان سببه البيت وعلى هذا اي على ان السبب البيت لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود السبب وهو البيت وبه فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب لعدم السبب فلا يجوز وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه باعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها قبل يوم الفطر كل راس يمونه ويلي عليه لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن للانتزاع فدل على احد الوجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم منه او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه فبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الصبي والعبد والكافر والفقير فعلم انه سبب ولذلك يتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس فان قلت انها تضاف الى الفطر يقال صدقة الفطر فعلم ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعي قلت ان الفطر شرط له والسبب لا يعمل الا بوجود الشرط واما اضافتها الى الفطر فمجاز فان قلت فلم جعلتم الاضافة الى الفطر مجازا والاصل في الكلام الحقيقة وهي الاضافة الى السبب قلت قد تعارضت جهتا سبب فان تضاعف الواجب بتضاعف الرؤس يقتضي ان يكون الراس سببا والاضافة الى الفطر تقتضي ان يكون الفطر سببا على ما هو الاصل في الاضافة الا ان الاضافة

يحتمل الاستعارة والتجوز لانها من جنس الكلام وتضاعف الواجبات بتضاعف الرؤس لا يحتمل ان يكون
بغير السببية فحمل الاضافة على المجاز عملا بالجهتين بقدر ما امكن وسبب وجوب العشر الارض النامية
بحقيقة الريع اي الخارج لان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الارض وسبب وجوب الخراج الارض
الصالحة للزراعة فكانت نامية حكما وهي نامية بالتمكن من الزراعة وانما اعتبرنا النماء التقديري
فيه لان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة ولانه وجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة
الله تعالى واشتغالهم بعمارة الدنيا فاعتبرنا النماء التقديري تحقيقا لمعنى العقوبة بخلاف
العشر فانه مؤنة فيه معنى العبادة كما تقرر في محله وسبب وجوب الوضوء وجوب الصلوة
عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه الصلوة فلا وضوء على من لا صلوة عليه
كالحائض والنفساء والحدث شرط وهذا كالصلوة سببها وقت والطهارة شرط وقال
البعض سبب وجوبه الحدث وهذا الايجاب بواسطة ووجوب الصلوة شرط وقد روى محمد ذلك
نصا وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة لانه يضاف اليها يقال غسل الجنابة
والحيض والنفاس **فصل** قال القاضي الامام ابو زيد الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد
العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه نظير الاول بيع الحر والميتة
والدم فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة لافادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا
فان التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته فعلق
طلاقها بدخول الدار لا يحنث قوله نظير الاول بيع الحر والميتة فانهما ليسا بمحل البيع لان البيع مبادلة المال
و هذان ليسا بمالين لعدم التمول بهما والشئ انما يوجد في محله فاذا لم يكونا محلين للبيع لم ينعقد تصرف
الايجاب والقبول علة فيهما وعلى هذا اي على هذا الطريق او على ان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علته
سائر التعليقات فان الايجاب مثل قوله انت طالق او انت حر علة لثبوت الطلاق والحرية الا ان الشرط
حال بينه وبين المحل فاذا لم يصادف قوله انت طالق محله لا ينعقد علة ولهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته
فعلق طلاقها بدخول الدار او بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث لانه لم يوصل التطليق الى محله

ومثال الثاني هلاك بعض النصاب في اثناء الحول وامتناع احد الشاهدين عن الشهادة
ورد شطر العقد وهو ان توجد العلة الا انها لم يتم لمانع كوجود النصاب فانه علة لوجوب الزكوة
ولهذا لو عجل قبل الحول يجوز الا انها انما يتم علة اذا حال الحول على المال ولهذا لا يبطل باداء الزكوة
قبل الحول وكذا الشهادة بامتناع احد الشاهدين بعد شهادة الاخر فان الشهادة توجد بالشاهدين
ويتم علة لوجوب الحكم بالشاهدين وكذلك شطر العقد اي الايجاب والقبول في البيع والنكاح
احدهما جزء العلة وتمامها بالجزئين ومثال الثالث البيع بشرط الخيار وبقاء الوقت في حق صاحب
العذر وهو ان توجد العلة بتمامها الا انه يتخلف حكمها لمانع كالبيع بشرط الخيار لان العلة
وهي الايجاب والقبول موجودة في محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعا لثبوت الخيار فكان
شرط الخيار مانعا لابتداء وجود الملك وكذلك وجود الحدث من صاحب العذر علة لنقض الطهارة
او لوجوبها الا ان بقاء الوقت مانع لوجود النقض او لوجود الوجوب ومثال الرابع خيار البلوغ
والعتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراحات على هذا الاصل وهو ان يكون
الحكم ثابتا بالعلة الا انه لا يدوم ولا يلزم لمانع كخيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا انكحهما غير
الاب والجد فبلغا كان لكل منهما الخيار ان شاءا اقاما على النكاح وان شاءا فسخا خلافا
لابي يوسف رح وخيار العتق للامة المزوجة اذا اعتقت كان لها الخيار في ابقاء النكاح و
فسخه وخيار الرؤية في البيع اذا راى المبيع بعد البيع مثلا وكذلك الخيار لعدم الكفاءة اذا زوجت
نفسها من غير كفو فللاولياء الاعتراض والخيار بين الفسخ وابقاء النكاح وكذلك الاندمال في
باب الجراحات وهذا اي تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضي ابو زيد على اعتبار جواز
تخصيص العلة واما على قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام
مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت
الحكم لا محالة وعلى هذا كلما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعا
لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الحكم بين الفريقين قوله على اعتبار جواز تخصيص العلة واما

من لم يجوّز فهو لا يقول بانه يمنع ابتداء الحكم لانه لا يجوز ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع بل
يثبت الحكم لا محالة عند تمام العلة فاذا وجدت العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من يجوز تخصيص
العلة انتفاء الحكم لمانع مع وجود العلة بتمامها وبيان ذلك في قولنا في الناسي اذا صب الماء في حلقه
انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذه
العلة ثمه لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز قال امتنع هذا الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع
فوات ركنه **فصل** الفرض في اللغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدرة بحيث لا
يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به
والاعتقاد به والطاعات المشروعة على اربعة انواع فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض لغة
التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وانما سميت مفروضات الشرع فرائض
لانها مقدرة لا تحتمل الزيادة والنقصان والفرض في الشرع ما ثبت بدليل قطعي كالصلوة
ثبت لزومها بالاية الغير المأولة وهي الدليل القطعي والوجوب في اللغة هو السقوط يعني ما سقط
على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا
بين الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه قصدا ونفلا في حق الاعتقاد فلا
يلزمنا الاعتقاد به جزما وفي الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالاية المأولة والصحيح الاحاد
الوجوب لغة السقوط والاضطراب قوله يعني ما الخ معناه ان الواجب شرعا يسقط على
العبد المكلف به بلا اختيار منه وان الواجب شرعا كان مضطربا بين الفرض والنفل اي مشابها
للفرض من حيث انه فرض في حق العمل ونفل من حيث انه غير لازم الاعتقاد وحكمه ما ذكرنا انه فرض
عملا لا يلزم به الاعتقاد كصدقة الفطر والفاتحة في الصلوة وضم السورة والسنة في اللغة
عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين وهي يطلق على كل طريقة سواء كان من
رسول الله او من الصحابة قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

المهر بين عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه يطالب المرء باحيائها ويستحق الملامة بتركها
الا ان يتركها بعذر والعض بالنواجذ عبارة عن الاخذ بقوة والتمسك بها والملازمة
عليها والنفل عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من
الجهاد وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا
يعاقب على تركه والنفل والتطوع نظيران لانه كما ان النفل اسم لزيادة فكذلك التطوع اسم لما
خيرا يأتي به عن طوع **فصل** العزيمة في اللغة هي القصد اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا
ان العزم على الوطء عود في باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة قوله
عود في باب الظهار يعني المظاهر عند علمائنا اذا عزم على الوطء كانه عاد الى حالة الاباحة حتى يجب
الكفارة ولهذا اذا قال اعزم يكون حالفا لما فيه من معنى نهاية القصد الذي هو معنى اليمين وفي
الشرع عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء سميت عزيمة لانها في غاية الوكادة لوكادة سببها وهو
كون الآمر مفترض الطاعة بحكم انه الهنا ونحن عبيده ومعنى الابتداء غير مبني على عذر واقسام
العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب وغيرهما واما الرخصة في اللغة فعبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا تيسرت الاصابة بكثرة امثالها وقلة الرغائب وفي الشرع صرف الامر من عسر الى يسر بواسطة
عذر في المكلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهي اعذار العباد كما تحقق في بيان انواعها
وفي العاقبة تؤول الى نوعين اي مآل جميع انواعها الى نوعين طلبا للضبط ودفعا للانتشار احدهما
رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنايات وذلك نحو اجراء كلمة الكفر على
اللسان مع اطمينان القلب عند الاكراه وسب النبي عليه السلام واتلاف مال المسلم وقتل المسلم
ظلما عند الاكراه وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع
والنوع الثاني تغير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة
وذلك نحو الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون اثما
بامتناعه عن المباح وصار كالقاتل لنفسه قوله احدهما ان يكون الحرمة في الفعل باقية مع رخصها

بمنزلة العقوبة وصار الفعل بمنزلة الجناية للعفو فانها حرام مع انه يرخص مباشرة اجراء كلمة
الكفر على اللسان عند الاكراه مع اطمئنان القلب على الايمان فان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في
الايمان لكن يرخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق
الروح وحق الله لا يفوت معنى لان التصديق باق قائم وكذا سب النبي عليه السلام واما قتل المسلم فان
حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه لكنه عذر في قتله للضرورة فلا يؤخذ بالقصاص والكرام ان لا يبيحه
يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فلو قتله كان اثما فان قتل المسلم مما لا يستباح بحال وهو
ثلثة والمراد بالاكراه الكامل ما هو وهو ان يخاف على نفسه او عضو وقوله والنوع الثاني ان يصير مباحا
كالاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر الاضطرار اليهما بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه استثنى عن التحريم
وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل وما يكون اثما بامتناعه
عن المباح فصار كالقاتل نفسه لان هذا لان حرمته ما ثبتت الا صيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه
عن الميتة لتعدي خبث الميتة فاذا خاف فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل فسقط التحريم فكان
الحرمة ايضا ساقطة فصل الاحتجاج بلا دليل انواع لما فرغ من بيان دلائل الشرع الاربعة اي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولواحقها مما ثبت بها من الاسباب والعلل والشروط والاحكام
شرع في بيان ما ليس بدليل ليبين ما هو دليل عما ليس بدليل منها الاستدلال بعدم العلة على عدم
الحكم ومثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين اي من انواعه الاستدلال بعدم العلة على عدم
الحكم فان قلت قوله على عدم الحكم يدل على انه لو استدل بعدم العلة على ثبوت الحكم لا يكون فاسدا
وليس كذلك فالاولى ان يقول على ما وقع في بعض النسخ ومنها التعليل بالعدم قلت لعل الوجه في ذلك
ان التعليل بالعدم لاثبات حكم باطل بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله واما نفي الحكم ففيه يتوهم
الصحة للمناسبة بين العدمين فلذا صرح بابطاله على انه حكي عن مشايخ العراق ان التعليل بالنفي للنفي
جائز فرد قولهم نصا على المقصود وجه قولهم ان النافي يدعي عدم الحكم فالعدم ثبت لعدم دليل الوجود فكان
عدم العلة حجة ووجه قول العامة ان عدم هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى

الا يرى ان قولهم ان القيء غير ناقض للوضوء لعدم خروجه من السبيلين لا يدل على عدم
النقض لجواز ان يثبت النقض بغير الخارج من السبيلين كالدم والقيء كما ثبت بالحديث
وهو قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل فيما نحن فيه ان العلة المؤثرة في نقض
الطهارة خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او غيرهما والقيء لا يخلو
عن خروج الرطوبات النجسة في البدن وكذا قولهم والاخ لا يعتق على الاخ لانه
لا ولاد بينهما لا يمنع وجود علة اخرى لها اثر في العتق كالقرابة المحرمية وهذا
لان هذه قرابة صينت عن ادنى الذلتين وهو الاسترقاق فلان تصان عن اعلاهما
اولى وسئل محمد ايجب القصاص على شريك الصبي يعني اذا قتل صبي وبالغ رجلا
هل يجب القصاص على البالغ قال محمد لا لان الصبي رفع عنه القلم فلا يكون مواخذا
بالقصاص فلم يكن فعل الصبي مضمونا به والقتل حاصل بفعلهما فلما لم يكن بعض هذا
الفعل مضمونا بالجزاء لم يكن هذا القتل موجبا للقصاص فقال السائل فعلى هذا يجب
القصاص على شريك الاب يعني فيما اذا قتل الاب ابنه بشركة رجل لان الاب لم يرفع عنه
القلم فصار التمسك اي قول السائل تمسكا بعدم العلة وهو انه لم يرفع عنه القلم على
عدم الحكم وهو ان يجب القصاص على شريك الاب وهذا بمنزلة ما يقال لم يمت زيد
لانه لم يسقط من السطح وهذا مما يعرف بطلانه بالبداهة لانه ليس كل من يموت يموت
بسقوطه من السطح بل للموت اسباب كثيرة وكذلك قوله لانه لم يرفع عنه القلم اذ سقوط
القصاص كما يكون بكونه غير مكلف يكون بغيره من اسباب كثيرة كالملك وشبهة الملك
ونحوهما اذ للاب شبهة الملك في الابن بالحديث المعروف الا اذا كانت علة
الحكم منحصرة في المعنى هذا استثناء من قوله منها الاستدلال بعدم العلة على عدم
الحكم يعني الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم احتجاج بلا دليل الا اذا كانت علة
الحكم منحصرة لا يكون لثبوت ذلك الحكم علة غيرها فيكون ذلك المعنى اي العلة لازما

للحكم بحيث لا يوجد الحكم بدونه فيستدل بانتفائه على عدم الحكم اي ذلك المعنى
على انتفاء الحكم مثاله ما روي عن محمد انه قال ولد المغصوبة ليس بمضمون لانه ليس بمغصوب
ولا قصاص على الشاهد في مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا لانه ليس بقاتل وذلك لان
الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص اي مثال ما يكون الاستدلال
بعدم العلة المنحصرة ما روي عن محمد انه قال فيما اذا غصب جارية ولدت عند الغاصب
ولدا ان ولد المغصوب امانة وليس بمضمون حتى اذا هلك عند الغاصب بغير فعله
لا يلزمه قيمته لانه ليس بمغصوب وهذا لان الغصب اثبات اليد على مال
الغير على وجه يزيل يد المالك ويد المالك ما كانت ثابتة على الولد حتى يزيلها
الغاصب فلو اعتبرت ثابتة على الولد لا يزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد
بعد طلبه يضمن فكذا اذا تعدى فيه فاذا لم يتحقق الغصب في الولد لا يكون مضمونا لان
علة ضمان الغصب هو الغصب لا غير فتكون العلة منحصرة فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم الضمان وكذلك في مسئلة شهود القصاص وهي ما اذا شهدوا
بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا انه لا قصاص على الشاهد لانه ليس بقاتل و
هذا لان علة وجوب القصاص هي القتل فاذا انتفى القتل انتفى القصاص وهذا
لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص يعني لا يلزم ضمان
الغصب اصلا الا بالغصب ولا يلزم القصاص اصلا الا بالقتل فكان الغصب لازما
للضمان والقتل لازما للقصاص وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك
التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل اذ وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح
للدفع دون الالزام اي مثل الاستدلال بعدم العلة الاستدلال باستصحاب
الحال في كون كل منهما احتجاجا بلا دليل والعمل بالاستصحاب ان يجعل وجود الشيء
في الزمان الاول دليلا على وجوده في الزمان الثاني وذلك في كل عرف وجوبه

بل لم يلزم وقع الشك في زواله بعد ما خوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم
ما لم يوجد المغير وهذا يصلح حجة للدفع لا للإلزام عند الشافعي لأنه لما كان ثابتا والأصل
في كل ثابت دوامه وبقاؤه فيكون ثابتا ما لم يوجد الدليل المغير وعندنا هذا
احتجاج بلا دليل لأن وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيكون القول بوجوب بقائه في الزمان
الثاني قولا بلا دليل لكنه حجة للدفع لا للإلزام لأن الظاهر أن الحكم متى ثبت يبقى وإن
كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء وبيانه في المفقود فإن حياته ثابتة باستصحاب
الحال لأنه فقد حيا فالظاهر أنه حي فلكونه ليس بحجة موجبة لا يرث من أقاربه لأن
الوارث يستحق مال الغير ويلزم على الغير الحق لنفسه ولكونه يصلح للدفع لا يرث ماله
غيره حال فقده لأن حياته الثابتة تصلح حجة دافعة فيدفع استحقاق الغير وهذا
معنى قول محمد المفقود حي في مال نفسه ميت في مال غيره وعلى هذا قلنا مجهول
النسب حر ولو ادعى عليه أحد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب عليه أرش الحر لأنه إلزام
فلا تثبت بلا دليل أي على أن استصحاب الحال يصلح للدفع دون الإلزام
قلنا إن مجهول النسب حر لأن الأصل في بني آدم الحرية ما لم يوجد دليل ينافي ذلك
فلو ادعى عليه رقا لا يصير مرقوقا بمجرد الدعوى لأن الحرية ثابتة باستصحاب الحال
وهي يصلح للدفع فيدفع دعوى الغير الرقية عليه ثم لو جنى هذا المدعى جناية لا يجب
أرش الحر لأن إيجاب أرش الحر إلزام الحرية على الجاني فلا يثبت إلا بدليل ملزم والحرية
ثابتة باستصحاب الحال فلا يصلح ملزمة وعلى هذا إشارة إلى المتصل أي على أن الحكم
لا يثبت إلا بدليل قلنا إذا زاد الدم على العشرة في الحيض ولها عادة معروفة فيما دون
العشرة كالسبعة والثمانية ردت إلى أيام عادتها يعني حيضها هي السبعة ونحوها
التي كانت عادتها في الحيض والزائد على السبعة ونحوها استحاضة لأن الزائد
على العادة وهي الثلاثة التي زادت على السبعة إلى العشرة اتصل بدم الحيض

وهي السبعة وبدم الاستحاضة وهي الحادي عشرة فصاعدا لان الزائد على
العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزائد على العادة الامرين جميعا اي ان يكون
حيضا او استحاضة لاتصاله بالدمين ولا ترجيح بلا دليل مرجح فلو حكمنا بنقض
العادة بان يجعل الزائد على السبعة مثلا حيضا الى العشرة لزمنا العمل وهو
ترجيح جهة اتصاله بدم الحيض بلا دليل مرجح فلذا تساقطت الجهتان بالتعارض
وبقي الامر على ما كان وهو عادتها المعروفة ولو جعل قوله وعلى هذا اشارة الى
ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة فلا يتضح وجهه واما وجه التفريع
على قوله فلا يثبت الا بدليل فلان استصحاب الحال وهذه المسئلة من باب وكذلك
قلنا اذا ابتدأت مع البلوغ استحاضة فحيضها عشرة ايام لان ما دون العشرة
احتمل الحيض والاستحاضة فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل
بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل على ان الحيض لا يزيد على العشرة اي وكذلك
ابتداء البلوغ بالاستحاضة فان الحكم بارتفاع الحيض لا دليل عليه من الدليل على
ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانه لا يستحق غيره
ميراثه ولو مات من اقاربه حال فقده لا يرث هو منه فانه في استحقاق الغير
بلا دليل ثم لم يثبت له الاستحقاق بلا دليل فالقلت بناء هذه المسئلة على ان
استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة ولو جعل هذه المسئلة دليلا عليه
كان دورا قلنا انما جعل هذه المسئلة دليلا على ان المذهب لاصحابنا في
استصحاب الحال هو ما ذكرنا فان قيل قد روي عن ابي حنيفة انه لا خمس في العنبر
لان الاثر لم يرد به وهو تمسك بعدم الدليل قلنا انما ذكر ذلك في
بيان عذره في انه لم يقل بالخمس في العنبر وذلك ان القياس ينفي وجوب الخمس في العنبر
ولم يرد اثر يترك القياس به فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة

والعنبر ليس من الغنائم لان الغنيمة ما يؤخذ من ايدي العدو بايجاف الخيل والركاب
والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره وهذا
اى لاجل ان قوله لان الاثر لم يرد به ليس تعليلا بالعدم انما هو بيان عن ما روى
ان محمدا سأله اى ابا حنيفة عن الخمس في العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال
لانه يتولد من الماء كالسمك من حيث ان سبب تولده الماء كالسمك فانه من زبد
البحر فقد قيل ان البحار اذا تلاطمت فيه الامواج ثار منه الزبد ولا يزال يضرب الريح
بعضها على بعض حتى يمكث ما صفا من الزبد فينعقد اسم عنبر عليه ثم يجمد فيقذفه
الماء الى الساحل فيقال وما لا ينتفع من الزبد جفاء فقال اى محمد ما بال السمك لا خمس فيه
قال اى ابو حنيفة لانه اى لان السمك يتولد من الماء فلا خمس فيه كالماء لانه لم يرد عليه قهر

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة المطالعة

الحمد لله الذي جعل مطالعة الافكار مطالع انوار الاسرار والصلوة على نبيه المختار وعلى آله وصحبه المصطفين الاخيار **اما بعد** فقد عرفت من الاستاذين المحققين المتادبين بآداب طريق المطالعة في علم الظن واليقين انه يحث على تحصيل كتاب صنف في الفن المتين فكنت اتردد على كل وارد ومورود وشاهد ومشهود ولم يعلمني احد عن النحارير فضلا عن غيرهم في التكوين وبعد التتبع ظفرت برسالة صغيرة فيها بيان ثلاث الطريقة الكبرى لكنها لم تكن كافية بالاهمال ولا وافية بالاجمال فاردت ان اشرحها شرحا يبين مهملاتها ويفصل مجملاتها واضيف اليها مقدمة والحقتها خاتمة مستعينا بالله المتين انه خير موفق ومعين **مقدمة** اعلم ان المطالعة علم يعرف به مراد المحرر بتحريره وغاية الفوز بمراده حقا والسلامة عن الخطأ و

والتخطئة وموضوعه المحرر من حيث هو قال المص بعد ما تيمن بالتسمية والتحميد و
التصلية صريحا وضمنا والتزاما اذا شرعت هذه من المسامحات المشهورة للمصنفين
اى اذا اردت الشروع فى المطالعة وهو صرف الفكر فى مبحث ليتجلى معناه فانظر وتامل
فى المبحث مبتديا من اوله منتهيا الى اخره نظرا اجماليا لكن ينبغى ان يكون ذلك النظر
على وجه التفتيش فى ذهنك جملة المعنى المراد منه فان انتقش فى النظر الاول فبها
والا فذلك اما لخفاء فى اللغة او لغلط او سهو او نسيان من الناسخ بحذف او زيادة
او قلب او تصحيف او تعقيد او لقصور فيك فراجع فى الاول الى كتب اللغة او الى من عنده
علمها وفى الثانى والثالث والرابع الى نسخة اصح منها واما فى الاخيرين فانظر نظرا
ثانيا وثالثا فصاعدا حتى ينتقش المراد ثم بعد الانتقاش لاحظ الامور المضبوطة
من كل قضية منه اولا فاولا على الترتيب بدقة النظر فى تلك الملاحظة واستبصر
فيها اى فى تلك الامور هل يرد عليها اى على واحد منها امر من الامور القادحة فيها ام
والمراد بالورود ههنا التوجه الذى هو اعم منه وبعد ظهور ذلك الامر من القوادح استبصر
ثانيا هل يمكن دفعها اى ذلك الامر منها ام لا وبعد ظهور الدفع ثالثا هل يمكن دفع
ما يدفع ذلك الدافع ام لا وهكذا الى حيث يتوطن الذهن وآية التوطن الاطمئنان
تثنية النظر وتثليثه فصاعدا على حسب المقام وبعد الفراغ من ذلك الملاحظة
لاحظ الامور المتعلقة بقضية ايضا بدقة النظر واستبصر فى كل منها هل يتوجه عليها
اى على واحد منها شىء من الاشياء التى يقدح فيها ام لا وبعد ظهور شىء من القوادح
واستبصر ثانيا هل يسوغ ويمكن التفصى عنها ام لا وبعد ظهور التفصى منها ثالثا
هل يمكن التفصى عن ذلك التفصى ام لا وهكذا الى حيث تحصيل التوطن وآيته
ههنا آيته هناك وبعد الفراغ عن تينك الملاحظتين لاحظ الامور القادحة
المورَدة اى التى اوردها عليها مورد سواء كانت مسطورة فى شرح او حاشية

اولا والضمير فى عليها اما المطلق الامور تصورية كانت او تصديقية او الاخير فقط وهو
الظاهر وترك التعرض لها هناك الاكتفاء بها هيهنا ولم يعكس مع ان الاغلب الاكتفاء بالسابق
عن الاخر لان التصديقية مقاصد الكتب غالبا وابرادا بالنسبة الى الاخرى والغرض من هذه
الملاحظة ان يظهر لك هل هى متوجهة كما هو فى زعم الموردام لا فان ظهرت غير متوجهة
اصلا فلا تلتفت اليها الا ان يكون المورد عظيم الشان موثقا الكل او الاكثر فهناك
القصور فيك لا فيه فتوقف حينئذ واخاذ لك بتكريره مرة بعد اخرى ثم بالمطارحة مع
الاقران ثم بالعرض على المشائخ والاستاذين فان اتضحا حسنا لتشبهتك فذلك والا فاسلم
والاحالة الى وقت فتح لك والا فاستبصر فى دفعها هل هو ممكن اولا وبعد ظهور الدافع
هل يمكن دفع ما يدفعها ام لا وهكذا الى حصول التوطن فاذا نظرت فى المبحث من اوله الى اخره
على هذا التوجه المذكور فلا يخلو حالك عن احد هذه الامور الثلثة اما ان لا تكون انت
واجدا او مصيبا الشيء من القوادح اصلا فذلك اى عدم الوجدان والاصابة اما القصور
ذهنك عن ادراكه او لعدمه لكمال من حرره فى التحرير بحيث لا يتطرق اليه قدح ولا نقض اصلا
او لوقوع تحريره هذه كاملا واما ان تكون انت واجد الشيء من الاشياء الواردة القادحة
المدفوعة اى التى دفعها الناس او امكن دفعها واما ان تكون انت واجد الشيء من الاشياء
الواردة الغير المدفوعة ولا قصور فى شيء من هذه الاحوال التى هى الامور الثلثة المذكورة
الا فى الحالة الاولى فان القصور فيها محتمل كما تقدم واذا كانت فاشية من القصور اى
اذا ظهر لك ان الحالة الاولى منشاها قصور ذهنك عن ادراكه ولا تفتر جهدك لك سعيك
وجهدك فى ذلك اى فى النظر او فى المطالعة بناء على انها مصدر او ان ذلك مشترك
بل استمر واثبت على ذلك فان الممارسة للشيء والملازمة له تورث الكمال فى ذلك الشيء
فاذا فرغت من النظر فى المبحث الاول بالطريقة المهدية اليها الهادية الى الحق فانظر
فى المبحث الثانى من اوله الى اخره على الوجه الذى ارينالك فان ظهر عليك ان القصور فى

نفسك باقٍ بعد بان لم يجف من ماء او شيئا من القوادح فلا تغتر بجدك وجهدك
في النظر والمطالعة بل اثبت فانظر في المبحث الثالث على ذلك الوجه وهكذا الى ان
يتم الكتاب فان حصل لك الكمال فذلك والا فادم مدة او كتابا آخر فآخر الى ان
حصل لك الكمال وعدّ نفسك محلا قابلا لفيضان الكمالات عليها ولا تيأس
من فضل الله فانك ايها العاقل لست من الذين قد محاهم المخاطبون عن دفاترهم
وفضل الله على الخلق اوسع من خواطرهم واذا وقع جهدك وجهدك في المطالعة
على هذا النهج والطريق المذكور سنة او اكثر منها الى سنتين لا اظنك ان لا ترتقي
بل جزما ان ترتقي في المطالعة الى وجه تقتدر على تمييز المقبول من الاحكام عن المردود
منها فاذا صرت مقتدرا كامل القدرة على ذلك الطريق بحيث لا يحوم حولك قصور
ولا خطأ ولا فتور فارتقِ الى حيث خلقت نوعا وشخصا له من المراتب العالية من
الكمالات النفسية التي هي معرفة الله تعالى ذاتا وصفة حيث قال الله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون تمت خاتمة اعلم ان الشارح
والمحشي اذا زاد على الاصل شيئا فالزائد لا يخلو اما ان يكون بحثا او اعتراضا او
تفصيلا لما اجمله او تكميلا لما انقصه او اهمله والتكميل ان كان مأخوذا من
سابق او لاحق فابراز والا فاعتراض على الاولين اما التفسير لما ابهمه فان كان
بكلمة اي او بان لبيان او بالعطف فتفسير باللفظ وان كان بكلمة يعني او ما
يراد فله فتفسير بالمعنى الظاهر وصيغة الاعتراض مشهورة ولبعضها محل
لا يشاركه فيه الآخر فيرد وما اشتق منه لما كان فيه بزعم المعترض توجه
والمشتق منه اعم منه ونحو ان قلت مما هو بصيغة المعلوم شرطا لما تحقق له
الجواب مع قوة البحث ونحو ان قيل لما مع ضعف فيه وقد يقال ونحوه لما فيه ضعف
شديد ونحو لقائل لما فيه ضعف ضعيف وفيه بحث ونحوه لما فيه قوة

سواء تحقق الجواب ولا وصيغة المجهول ماضيا كان او مضارعا ولابعد وقد يمكن
كلها صيغ التمريض يدل على ضعف مدخولها بحثا كان او جوابا واقول ما هو خاصة
القائل وقد اشتهر من الاساتذة ان لا بعد آية لشرح الكافية للشيخ الاجل الكامل
الشيخ عبد الرحمان الجامي قدس سره من حواشيه وكذا قد يقال لشرح المواقف للسيد السند
سند الكل في الكل لخاصة واختيار صيغ التمريض تواضع منهما رفع الله قدرهما واذا
قيل حاصله او محصله او تحريره او تنقيحه او نحو ذلك فذلك اشارة الى قصور في
الاصل واشتماله على حشو وابهام وتراهم يقولون في مقام اقامة شيء مقام آخر
مرة نزل منزلته واخرى انيب منابه واخرى اقيم مقامه فالاول وقتما اقامة الاعلى
مقام الادنى والثاني بالعكس والثالث في المساواة واذا رايت احدا منها مكان
الآخر فهناك نكتة وانما اختاروا في الاولى التفعيل وفي الاخرين الافعال لانه لتنزيل
الاعلى مكان الادنى يحتاج الى العلاج والتدريج وربما يختم البحث بنحو تامل فهو اشارة
الى دقة المقام مرة والى خدشة فيه اخرى سواء كان بلفظ فيه او بدونها الا في مصنفات
العلامة جلال الدواني فانه بفيه اشارة الى الثاني وبدونها الى الاول وهذا اصطلاح
جديد له على ما نقل عن بعض تلامذته مختص به غير مشتهر وعند فرغ من تاليفه
احقر عباد الله القوي عليم الدين بن عبد الرزاق الحنفي حامدا ومصليا في سادس عشر من شهر
شوال سنة [illegible] في المكة المعظمة حرسها الله تعالى عن الآفات وصلى الله على كرام الخلائق
افضل الصلوات واكمل التسليمات تمت رسالة المطالعة

فلله الحمد في الاولى والآخرة وهو العزيز
الحكيم وآخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين

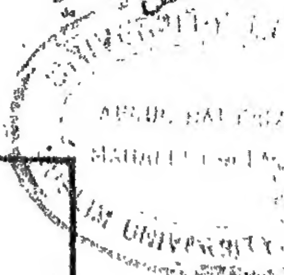
خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ادّبنا واحسن تاديبه ابتغالنا بكتابه في جميع ما يحتاج اليه من فصوله وابوابه ٭ والصلوة والسلام على سلالة انبيائه وخلاصة احبائه ٭ وعلى آله وذريته واتباعه واشياعه ٭ واصحابه المتخلقين باخلاقه والمتادبين بادابه العلية ٭ يقول العبد الراجي الى رحمة ربه الباري محمد اكبر الفشاوري لما كان كتاب المعروف باصول الشاشي لمولانا حميد الدين التاشكندي متداولا في مدارس العلماء مقبولا عند فحول الفقهاء وكذا شرحه المسمى بفصول الحواشي للعالم الفقيه والماهر النبيه النقاد في املائه للقراطيس في المداد السريع الفهم في المضامين كالصاعقة الجيد مولانا الالهداد جزاه الله تعالى عنا يوم التناد ورايت العلماء الفخام يتلقونه بالقبول ويتوسلون بمعرفته الى دقايق الاصول ويجتهدون في ضبطه عين الوصول الى مدارج الفحول ومابرحوا اتمام النسخة مشتغلين حين ومازالوا بمدارسته مستبشرين بطبعه اولا في المطبع المحمدي الفشاوري انتشرت كواكب نسخها وتفرقت انتشرت في الافاق حتى قلت وعلت بسبب تطاول الايدي العشاق طفقت في طبعه ثانيا باذلا الذيل للتصحيح وعازما على توضيحه وتنقيحه للمحشي على طبق اصوله ووفق نسخة صححها الفاضل القريب التلميذ الرشيد الماهر الحاذق ذو الراي العزيز صاحب الفهم والتميز مولانا عبد العزيز الكابلي طالب الفشاوري [illegible] ما زاد فيها من النكات ما يحتاج اليه الطلبة من دقة العبارات وخفيا من الاشارات بحمد الله كتابا مطبوعا للفحول مرغوبا للغواص [illegible]

[illegible]

[illegible]



قطعهٔ تاریخ

فصول الحواشی چو گردید چهاپ — شده خانهٔ حاسدان زین خراب
دلم گفت از فرحت این نوید — دو لعین باد در پیچ و تاب
پی سال اتمام تاریخ او — ز دل حاسدان سوخته بل کباب

من مولانا محمد حسین البلتی المعروف بفقیر

جَنَاءُ فُصُولٌ دَائِمٌ عَيْشُهَا — كُلٌّ يَنْتَشِرُ مِنْهُ النَّاشِي
قَدْ أَرَّخْتُ لِعَامِ خِتَامِهِ — جُنِيَ بِشَرْحِهِ أُصُولُ الشَّاشِي

اشتهار

بخدمات بابرکات ماهران غواص علوم معقول و منقول و واقفان رموز فروع و اصول و صاحبان مطابع نزدیک و دور عنایت فرمایان غیب و حضور عرض پردازم که درینولا کتاب لاجواب فصول الحواشی لاصول الشاشی تحشی جناب ملا عین الله لغمانی بفرمایش میان محمد تاجر کتب پشاور واقعه بازار قصه خوانی در مطبع فاروقی باهتمام سید محمد معظم زین الطبع گردید و بحسب مجوای ایکت نمبر ۲۵ سنه ۱۸۶۷ داخل بهی خشبر سرکار کرده شده بدون اجازت نیازمند کسی ارادهٔ طبع آن نفرماید وما علینا الا البلاغ